



PDF hosted at the Radboud Repository of the Radboud University Nijmegen

The following full text is a publisher's version.

For additional information about this publication click this link.

<http://hdl.handle.net/2066/113789>

Please be advised that this information was generated on 2017-12-06 and may be subject to change.

RELIGIEUZE ATTITUDENTHEORIEën

F. DERKS

RELIGIEUZE ATTITUDENTHEORIEën

**EEN WETENSCHAPPELIJKE PROEVE OP HET GEBIED VAN DE
SOCIALE WETENSCHAPPEN, IN HET BIJZONDER DE PSYCHOLOGIE**

PROEFSCHRIFT

**TER VERKRIJGING VAN DE GRAAD VAN DOCTOR AAN DE
KATHOLIEKE UNIVERSITEIT TE NIJMEGEN VOLGENS BESLUIT VAN
HET COLLEGE VAN DECANEN IN HET OPENBAAR TE VERDEDIGEN OP
DINSdag 29 MEI 1990 DES NAMIDDAGS TE 1.30 UUR PRECIES**

DOOR

**FRANCISCUS CORNELIS HUBERTUS DERKS
GEBOREN OP 24 AUGUSTUS 1951
TE TEGELEN**

NIJMEGEN, 1990

Promotor: prof. dr. J.M. van der Lans
Co-promotor: dr. J.A.P.J. Janssen

Het onderzoek werd gesteund door de Stichting voor Theologisch en Godsdienstwetenschappelijk Onderzoek in Nederland, die wordt gesubsidieerd door de Nederlandse organisatie voor Wetenschappelijk Onderzoek (NWO).

Copyright © by F.C.H. Derks, Nijmegen.
Druk: Druk & Vorm, Nijmegen.

CIP-gegevens Koninklijke Bibliotheek, Den Haag:

Religieuze attitudentheorieën / Franciscus Cornelis Hubertus Derks.
- [S.l. : s.n.] (Nijmegen: Druk & Vorm). - Ill.
Proefschrift Nijmegen. - Met lit. opg. - Met samenvatting in het Engels.
ISBN 90-9003427-7
SISO 202 UDC 159.9:2(043.3) NUGI 714
Trefw.: godsdienstpsychologie

Alle rechten voorbehouden.

Niets uit deze uitgave mag worden veeleenvoudigd, opgeslagen in een geautomatiseerd gegevensbestand, of openbaar gemaakt, in enige vorm of op enige wijze, hetzij elektronisch, mechanisch, door fotocopieën, opnamen, op enige andere manier, zonder voorafgaande, schriftelijke toestemming van de auteur.

No part of this book may be reproduced in any form, photoprint, microfilm or any other means without written permission of the author.

INHOUDSOPGAVE

DEEL I

EEN EN HERINTERPRETATIE VAN DE RELIGIEUZE ATTITUDENTHEORIEËN VAN G.W. ALLPORT (‘EXTRINSIEKE’ EN ‘INTRINSIEKE’ RELIGIOSITEIT) EN C.D. BATSON (‘MEANS’, ‘END’ EN ‘QUEST’ RELIGIOSITEIT)

Inleiding	9
-----------	---

Hoofdstuk 1

Religieuze attitudentheorieën in hun godsdienstpsychologische kontekst	13
1. 1 De religieuze attitude als godsdienstpsychologisch concept	13
1. 2 Introductie van de begrippen ‘intrinsieke’ en ‘extrinsieke’ religiositeit	17
1. 3 Introductie van de begrippen ‘means’, ‘end’ en ‘quest’ religiositeit	21

Hoofdstuk 2

De ontwikkelingen in Allports denken over varianten van subjectieve religiositeit	25
2. 1 De ‘Study of Values’ benadering	26
2. 2 Het onderscheid tussen het volwassen en het onvolwassen religieuze sentiment in relatie tot Allports persoonlijkheidstheorie	28
2. 2. 1 Volwassen versus onvolwassen religiositeit inhoudelijk beschreven	32
2. 2. 2 Allports terminologie: religiositeit als value, sentiment, motivatie, oriëntatie, attitude of cognitieve stijl?	34
2. 2. 3 Karakteristieken van de volwassen religiositeit	39
2. 3 Van ‘immature-mature’ naar ‘extrinsiek-intrinsiek’	43
2. 4 Operationalisaties van intrinsieke en extrinsieke religiositeit	46
2. 5 De multi-dimensionaliteit van de begrippen	49

Hoofdstuk 3

Van ‘extrinsiek’-‘intrinsiek’ naar ‘means’-‘end’-‘quest’: de ontstaansgeschiedenis van Batsons model	53
3. 1 ‘Creative growth through imaginal thought’: Batsons opvattingen over religieuze ontwikkeling als eerste aanzet tot zijn attitudentheorie	54
3. 2 De inhoudelijke benadering: Batson, Beker & Clarks ervaringstheologie	59
3. 2. 1 Batsons ‘a-metafysisch’ transcendentiebegrip in het licht van de definitie van religie als zingevingssysteem	63
3. 3 De psycho-theologische benadering: “religion as pro-social”	67
3. 4 De cognitieve benadering: de ‘quest’ oriëntatie als creatieve omgang met de religieuze ervaring	72
3. 5 Batson & Ventis’ operationele benadering: de afleiding vanuit Allports typologie	75
3. 6 De Religious Life Inventory als operationalisatie van de ‘means’, ‘end’ en ‘quest’ oriëntaties	82
3. 7 ‘Means’, ‘end’ en ‘quest’: conceptuele en empirische kritieken	93

Hoofdstuk 4

Konklusies vanuit de conceptuele analyses: een herinterpretatie van 'means', 'end' en 'quest' in het licht van Allports typologie	105
4. 1 Een algemeen oordeel over de modellen van Allport en Batson in het licht van hun psychologische uitgangspunten	105
4. 1. 1 Evaluatie van de intrinsiek-extrinsiek typologie	106
4. 1. 2 Evaluatie van het 'means'-end-'quest' model	109
4. 2 Herinterpretatie van de 'means' oriëntatie	112
4. 3 De 'end' en de 'quest' oriëntaties als deelvarianten van intrinsieke religiositeit	116
4. 3. 1 De 'end' religiositeit opgevat als 'commitment zonder relativiseringsvermogen'	118
4. 3. 2 De 'quest' religiositeit opgevat als 'relativering van religieuze inzichten'	122
4. 4 Nonreligiositeit opgevat in termen van 'religieuze desinteresse'	127

DEEL II

KONSTRUKTIE EN VALIDERING VAN DE STEUN, GETUIGENIS, VRAGENDE RELIGIOSITEIT EN NONRELIGIOSITEIT SCHALEN ALS METING VAN DE 'MEANS', 'END', 'QUEST' EN NONRELIGIEUZE HOUDINGEN

Inleiding	135
------------------	------------

Hoofdstuk 5

Steun, getuigenis, vragende religiositeit en nonreligiositeit: schaalkonstruktie	139
5. 1 Fase 1: itemselectie	140
5. 2 Fase 2: dataverzameling	141
5. 3 Fase 3: faktoranalyse	144
5. 3. 1 De konstruktie van de nonreligiositeit schaal	145
5. 4 De konstruktie van schalen ter meting van de drie gespecificeerde pro-religieuze houdingen	149
5. 4. 1 Faktor I als representatie van de geherinterpreteerde 'means' houding: religieuze steun	151
5. 4. 2 Faktor II als representatie van de geherinterpreteerde 'quest' houding: vragende religiositeit	153
5. 4. 3 Faktor III als representatie van de geherinterpreteerde 'end' houding: getuigenis	156

Hoofdstuk 6

Inhoudsvaliditeit: deskundigenbeoordelingen	159
6. 1 Dataverzameling	159
6. 2 Data-analyse	160
6. 3 De 'deskundigen'-schalen	161
6. 3. 1 Nonreligiositeit zoals geïnterpreteerd door de deskundigen	162
6. 3. 2 'Means' religiositeit zoals geïnterpreteerd door de deskundigen	162
6. 3. 3 De 'quest' houding zoals geïnterpreteerd door de deskundigen	163
6. 3. 4 'End' religiositeit zoals geïnterpreteerd door de deskundigen	165
6. 4 De steun, getuigenis, vragende religiositeit en nonreligiositeit schalen in het licht van de deskundigenbeoordelingen der afzonderlijke items	166

Hoofdstuk 7

Prediktieve validiteit en diskriminerend vermogen van de steun, getuigenis, vragende religiositeit en nonreligiositeit schalen: 'known-groups' analyses

7. 1	Subgroepen in de parochianensteekproef	169
7. 2	Onderzoek onder bedevaartgangers	170
7. 2. 1	Religieuze attituden van pelgrims te Wittem	173
7. 2. 2	Religieuze attituden van pelgrims naar Lourdes	174
7. 2. 3	Test-hertest betrouwbaarheid	176
7. 3	Katholieke en gereformeerde theologiestudenten	179
7. 4	"New-age" kursisten: het Han Fortmanncentrum	182
7. 5	Het diskriminerend vermogen van de schalen	187
		189

Hoofdstuk 8

Konstruktvaliditeit: extrinsieke en intrinsieke religiositeit, kerkelijkheid, interpretatie van religieuze taal, religieuze ervaringen

8. 1	Extrinsieke en intrinsieke religiositeit	193
8. 2	Kerkelijkheid	195
8. 2. 1	Fortmannkursisten	198
8. 2. 2	Gereformeerde en katholieke theologiestudenten	200
8. 3	Interpretatie van religieuze taal	205
8. 3. 1	LAM-scores van psychologiestudenten	209
8. 3. 2	LAM-scores van katholieke en gereformeerde theologiestudenten	212
8. 3. 3	LAM-scores van Fortmannkursisten	215
8. 4	Religieuze en mystieke ervaringen	216
8. 5	Konklusies ten aanzien van de validiteit der schalen	218
8. 5. 1	De nonreligiositeit schaal	224
8. 5. 2	De religieuze steun schaal	226
8. 5. 3	De getuigenis schaal	227
8. 5. 4	De vragende religiositeit schaal	229

Hoofdstuk 9

Religieuze attituden en cognitieve complexiteit (differentiatie): een replikatie-onderzoek

9. 1	Batsons cognitieve invalshoek	233
9. 2	Kognitieve complexiteit (differentiatie) gemeten met Rep-Grid methodieken	234
9. 3	Rep-Test: triaden	237
9. 4	Sorteertaak	238
9. 5	Rep-Grid: "ties"	242
9. 6	Konklusies ten aanzien van de cognitieve grondslagen en korrelaten van religieuze attituden	247
		252

Hoofdstuk 10

Samenvatting en nabeschuiving

255

Literatuur

263

Theories of Religious Attitudes; summary annex epilogue

271

Curriculum Vitae

278

DEEL I

EEN CONCEPTUELE ANALYSE EN HERINTERPRETATIE VAN DE RELIGIEUZE ATTITUDENTHEORIEËN VAN G.W. ALLPORT ['EXTRINSIEKE' EN 'INTRINSIEKE' RELIGIOSITEIT] EN C.D. BATSON ['MEANS', 'END' EN QUEST' RELIGIOSITEIT]

"Psychologisch onderzoek dat tot object heeft de zingeving en levensbeschouwing van individuen en groepen, kan hooguit optimale condities en consequenties van zingevingsprocessen suggereren. Het gaat bij godsdienst-psychologisch onderzoek nooit om een bijdrage aan het levensbeschouwelijk denken, beleven en gedragen zelf, maar om het bestuderen ervan vanuit een bepaald perspectief. De psychologie (wetenschappelijke theorie) die uit dergelijk onderzoek voortvloeit, kan nooit met haar object (levensbeschouwelijk denken, handelen en ervaren) samenvallen. Doet zij dat wel, dan laadt zij de verdenking op zich van radicaal reductionisme (het levensbeschouwelijke is 'slechts' een psychisch fenomeen). In dat geval vernietigt zij haar eigen object. De andere mogelijkheid bij het samenvallen van psychologie en levensbeschouwing is, dat de eerste haar status als wetenschap verliest.

J.H.M. Mooren (1989) *Geestelijke Verzorging en Psychotherapie*. Baarn: Ambo, 19-20.

Deel I van deze studie beoogt een analyse te leveren van een tweetal religieuze attitude-theorieën, namelijk de theorie van G.W. Allport die - in vervolg op zijn eerdere theoretiseren over de verschillen tussen het 'volwassen' versus het 'onvolwassen' religieuze sentiment (Allport, 1950) - een onderscheid formuleerde tussen *intrinsieke* en *extrinsieke* religieuze motivaties (zie bijvoorbeeld Allport, 1960), en de modifikatie daarvan door C.D. Batson (zie bijvoorbeeld Batson, 1976 en Batson & Ventis, 1982), die Allports oorspronkelijke dichotomie omvormde tot een drie-dimensioneel model van religieuze oriëntaties. Batson onderscheidt naast de (extrinsieke) '*means*' religiositeit, twee varianten binnen de intrinsieke religiositeit, namelijk de religieuze '*end*' houding en de '*quest*' oriëntatie.

Laatstgenoemde model vormt de inspiratiebron waaruit deze studie is voortgekomen. In essentie komt onze studie neer op een toetsing van dit model. Met andere woorden, aan de studie ligt de vraag ten grondslag of in Batsons model psychologisch zinvolle en valide onderscheidingen worden gemaakt tussen verschillende religieuze grondhoudingen.

In hoofdstuk 1 zullen wij eerst ingaan op religieuze attitude-theorieën in het algemeen en op de positie van typologische modellen binnen de godsdienstpsychologie. Wij zullen ons daarbij op het voor de hand liggende uitgangspunt stellen dat men als psycholoog niet uit de voeten kan met typologieën die gebaseerd zijn op niet-psychologische criteria. Wij denken daarbij in het bijzonder aan normatief-inhoudelijke geloofskriteria in de zin van 'waar' versus 'vals' geloof die normaliter feitelijk ten grondslag liggen aan de door sociale wetenschappers nogal eens gehanteerde othodoxie-metingen. In de psychologie gaat het echter niet primair om *wat* men gelooft, maar om *hoe* men gelooft wat men gelooft en *waarom* men het *op die manier* gelooft. Het typologisch model dat men als godsdienstpsychologisch onderzoeker hanteert dient bijgevolg gebaseerd te zijn op psychologische theorieën en begrippen.

In zekere zin ligt de vraag naar het 'hoe' en 'waarom' weliswaar ook ten grondslag aan sociologische benaderingen van de godsdienstigheid, maar sociologisch georiënteerde modellen zijn in psychologisch onderzoek evenmin zondermeer bruikbaar. Wij denken daarbij bijvoorbeeld aan typologieën die - impliciet of expliciet - kerklidmaatschap (denominatiele verschillen) als criterium nemen en aan de 'dimensionele' modellen waarin een meer of minder groot aantal dimensies van religieus commitment wordt onderscheiden (bijvoorbeeld Glock, 1962: ervarings-, rituele, intellectuele, ideologische en 'consequential' dimensie). Wanneer men zich immers als psycholoog wenst bezig te houden met de bestudering van individuele geloofsovertuigingen, zal men zich dienen te beperken tot analyses van de psychologisch relevante kenmerken van deze geloofsovertuigingen, en die komen niet noodzakelijkerwijs rechtstreeks in de dimensies van religieus commitment tot uitdrukking. Psychologisch relevant is vooral de *betekenis*

die het geloof heeft voor het individu en deze betekenis kan uit de dimensies van religieus commitment als zodanig niet worden afgeleid.

Vervolgens zullen wij in hoofdstuk 1 een korte introductie bieden op de modellen van Allport en Batson. Deze introductie beoogt geenszins een uitputtende analyse te leveren, maar heeft als functie de lezer enigszins wegwijs te maken in de conceptuele onderscheidingen die in de navolgende hoofdstukken aan de orde zullen komen. Wij zullen met name ingaan op de persoonlijkheidstheoretische en cognitief psychologische achtergronden van de modellen. Met andere woorden, wij zullen kort aanduiden op welke wijze de modellen voortkomen uit (en aansluiten bij) algemeen psychologische theorievorming. Tevens zullen wij reeds kort ingaan op de inhoudelijk-theologische bias die - ondanks de psychologische uitgangspunten - in beide modellen impliciet aanwezig lijkt te zijn.

De bedoeling van de beide daaropvolgende hoofdstukken is na te gaan welke de conceptuele onderscheidingen zijn die Allport en Batson door middel van hun modellen poogden aan te brengen. In hoofdstuk 2 zullen wij een poging ondernemen de ontwikkelingsgang in het denken van Allport over religie te beschrijven, waarbij wij hopen te laten zien hoezeer hij zich voortdurend op het standpunt heeft gesteld dat de individuele gelovigheid psychologisch bestudeerd dient te worden vanuit een persoonlijkheidstheoretisch perspectief. De criteria waaraan het 'subjectieve' geloof psychologisch beoordeeld moet worden, dienen naar zijn mening rechtstreeks afgeleid te zijn van een persoonlijkheidstheorie. Wij zullen laten zien hoezeer het door hem geformuleerde intrinsiek-extrinsiek onderscheid aansluit bij zijn eigen persoonlijkheidstheorie. Gedurende zijn lange wetenschappelijke carrière heeft zich echter een aantal verschuivingen voorgedaan in het perspectief van waaruit Allport de individuele godsdienstigheid psychologisch bestudeerde. Wij hopen aan te tonen dat de intrinsiek-extrinsiek typologie (en met name de intrinsieke religiositeit als godsdienst-psychologisch concept) vanwege deze perspectiefwisselingen in hoge mate multi-interpretabel is.

In hoofdstuk 3 zal eenzelfde 'historische' analyse plaatsvinden met betrekking tot Batsons denken over religieuze grondhoudingen. Wij zullen laten zien dat Batson zich enerzijds weliswaar baseert op operationele kritiek op het werk van Allport, maar dat hij anderzijds ook een grote nadruk legt op cognitief psychologische kenmerken van de religieuze ontwikkeling en op de sociaal psychologische grondslagen van religieuze attitudes. Enerzijds streeft Batson expliciet naar een "social psychology of religion" (zie Batson & Ventis, 1982, de titel van hoofdstuk 1). Naar zijn mening wordt de individuele gelovigheid méér bepaald door sociaal-kulturele omgevingsfactoren dan door individueel psychologische 'vermogens' en behoeften. Anderzijds echter legt hij een nadruk op cognitieve vermogens als voorwaarden voor een - wat hij noemt - 'kreatieve' religieuze ontwikkeling. Zijn model vertoont op grond daarvan enige tweeslachtigheid wat betreft de psychologische achtergronden van de er in ontwikkelde begrippen. Bovendien liggen in Batsons model van religieuze attitudes - sterker dan in Allports psychologische theorie - inhoudelijk-theologische vooronderstellingen

opgesloten. De perspectiefwisselingen die naar onze mening grotendeels verantwoordelijk zijn voor de multi-interpretabiliteit van de intrinsiek-extrinsiek typologie lijken zich in Batsons denken in nog sterkere mate te hebben voorgedaan, in die zin dat hij zich met name aan het begin van zijn carrière meer theoloog dan psycholoog toonde. Gevolg daarvan is dat het 'means'-end-'quest' model niet minder multi-interpretabel is gebleken dan de intrinsiek-extrinsiek typologie. Wij zullen daar in hoofdstuk 3 uitvoerig op ingaan.

In hoofdstuk 4 zullen wij tenslotte pogen te komen tot het trekken van konklusies uit onze conceptuele analyses. Wij zullen een herinterpretatie van de begrippen 'means', 'end' en 'quest' religiositeit presenteren, en wij zullen de karakteristieken van deze grondhoudingen inventariseren zoals die - rekening houdend met de op beide modellen geleverde kritieken en kommentaren - afgeleid kunnen worden uit de 'verzamelde werken' van Allport en Batson voor zover deze betrekking hebben op religieuze attitudes. Ons streven daarbij is ons zo zuiver mogelijk te richten op uitsluitend structureel psychologische karakteristieken. In hoofdstuk 4 zal blijken dat wij de religieuze attitude die door Allport wordt aangeduid als de extrinsieke religiositeit en door Batson als de 'means' religiositeit, vanuit psychologisch oogpunt primair interpreteren als een religieuze houding waarin een nadruk ligt op de steun, troost en gemoedrust die het geloof verschaft. Deze religieuze houding representeert naar onze mening een utilitaire godsdienstigheid, waarin een nadruk ligt op de positieve effecten van het geloof in termen van psychisch, sociaal en maatschappelijk welzijn. Allports conceptualisering van de intrinsieke religiositeit interpreteren wij in termen van 'commitment plus relativiseringsvermogen'. Naar onze mening staat in Allports omschrijvingen van deze religieuze houding centraal dat het een op religieuze ervaringen gebaseerde, verinnerlijkte vorm van godsdienstigheid is waarin een commitment aan de religieuze overtuiging gepaard gaat met het vermogen en de bereidheid tot relativering van de eigen opvattingen.

Wanneer wij vervolgens pogen Batsons theoretisch onderscheid tussen de 'end' en de 'quest' houdingen te plaatsen in het licht van deze interpretatie van Allports oorspronkelijke concept, zal blijken dat naar onze mening in de 'end' houding een nadruk ligt op het commitment-aspekt terwijl in de 'quest' houding een nadruk ligt op het relativiseringsvermogen. In deze zin vatten wij beide houdingen op als voor een volwassen, intrinsieke religiositeit onmisbare, maar ieder voor zich onvolledige en onevenwichtige vormen van godsdienstigheid. Wij interpreteren de 'end' religiositeit als een ervarings- en overtuigingsreligiositeit waarin - vanwege enkele er nog in vervatte elementen van extrinsieke, utilitaire godsdienstigheid - geen plaats kan zijn voor een relativering van de eigen opvattingen. De centrale plaats die het geloof in het leven van de 'end' gelovige inneemt, komt voort uit het samenvallen van de traditie van de religieuze referentiegroep met de eigen religieuze ervaring. Met andere woorden, de traditie vindt in de ervaring een bevestiging, waardoor de in deze traditie geformuleerde antwoorden op religieuze vragen een additionele werkelijkheidswaarde verkrijgen. In de 'end' houding fungeert de religie bijgevolg primair als "antwoordsysteem" (Struyker-Boudier, 1978).

De religieuze 'quest' houding daarentegen interpreteren wij als een godsdienstigheid waarin de relativering van religieuze inzichten ten koste gaat van het religieuze commitment. Voor zover er in deze houding sprake is van een commitment, is dit een commitment aan de eigen gelovigheid als psychisch en religieus groeiproces, waarin verkregen inzichten voortdurend worden bereflekteerd en ter discussie gesteld. In deze zin fungeert in de 'quest' houding de religie primair als "vraagstelsel" (Struyker-Boudier, 1978). Karakteristiek voor deze houding achten wij een tendens tot "religieuze agnosticisme" (Allport, 1950, 119), die voortkomt uit het bewustzijn dat voor de mens de 'wezenlijke aard der dingen' (inklusief - en vooral ook - Gods aard) altijd verborgen zal blijven. Aan dit bewustzijn is echter de overtuiging gekoppeld dat deze fundamentele onmogelijkheid niet *a priori* het overdenken van religieuze vragen, en het zoeken van een antwoord op deze vragen tot een zinloze bezigheid maakt. Met andere woorden, volgens onze interpretatie is de 'quest' religiositeit een vragende en reflexieve religiositeit waarvan het bewustzijn dat definitieve antwoorden op religieuze vragen uiteindelijk onmogelijk zijn een essentieel onderdeel uitmaakt. In de 'quest' religiositeit staan niet zozeer de eventuele antwoorden op religieuze vragen centraal alswel de akt van het vragen zelf. Zij representeert in onze interpretatie bijgevolg een reflexieve, vragende gelovigheid waarin een nadruk ligt op voortdurende religieuze groei en ontwikkeling, die niet belemmerd mag worden door een binding aan enigerlei vast-omlijnde religieuze waarheid. Een dergelijke binding zou immers het individuele religieuze groeiproces kunnen frustreren.

Wij sluiten hoofdstuk 4 - en daarmee onze conceptuele analyses - tenslotte af met een paragraaf waarin wij beargumenteren dat religieuze attitudenschalen niet voorgelegd dienen te worden aan nonreligieuze personen, aangezien de daarin gestelde vragen voor hen irrelevant zijn. Taak van een wetenschappelijk onderzoeker is niet alleen de goede vragen aan zijn materiaal te stellen, maar is evenzeer deze vragen uitsluitend te stellen aan materiaal dat tot een zinvol antwoord op deze vragen in staat mag worden geacht. Wij zullen een analyse van deze problematiek presenteren, waarna wij willen pogen een oplossing te formuleren. De door ons voorgestelde oplossing komt er op neer dat de selectie van respondenten in religieuze attitudenonderzoek niet gebaseerd dient te zijn op externe, niet-attitudinale criteria (zoals bijvoorbeeld kerkgang), maar dat nonreligiositeit op dezelfde wijze moet worden vastgesteld als pro-religiositeit. Dit impliceert dat naar onze mening in religieuze attitudenmetingen een volwaardige nonreligiositeit schaal opgenomen dient te zijn.

Met de hier in het kort aangeduide herinterpretaties van de 'means', 'end' en 'quest' houdingen en met onze argumentaties ten aanzien van nonreligiositeit als eigenstandige (religieuze) attitude sluiten wij onze conceptuele analyses af.

Hoofdstuk 1

RELIGIEUZE ATTITUDENTHEORIEËN IN HUN GODSDIENST- PSYCHOLOGISCHE KONTEKST

In dit hoofdstuk zullen wij nader ingaan op enkele algemene vragen ten aanzien van religieuze attitudentheorieën. Doel van dit hoofdstuk is - ten eerste - te komen tot een algemene beschrijving van deze theorieën en van de kontekst waarbinnen religieuze attitudes als studie- en onderzoeksobject deel uitmaken van de godsdienstpsychologie. Ten tweede willen wij een korte inleiding geven op de theorieën en begrippen van Allport en Batson. Wij zullen eerst (in paragraaf 1.1) kort ingaan op de vraag 'wat zijn religieuze attitudes?', waarna wij (in de paragrafen 1.2 en 1.3) in het kort de beide modellen introduceren die de grondslag van onze studie vormen. Deze introductie beoogt niet een uitputtende inleiding te zijn op deze theorieën en de daarin geformuleerde begrippen, maar heeft uitsluitend ten doel de lezer reeds enigszins wegwijs te maken in de conceptuele differentiaties die in de hoofdstukken 2 en 3 uitvoerig besproken zullen worden.

§ 1. 1

De religieuze attitude als godsdienstpsychologisch concept

Religieuze attitudentheorieën - tegenwoordig spreekt men bij voorkeur van 'religieuze oriëntaties' - (zie bijvoorbeeld Weima, 1989) vormen van oudsher een centraal onderdeel van de godsdienstpsychologie. Binnen de psychologie wordt het begrip 'attitude' - volgens Allport (1961, 348) het centrale begrip in de sociale psychologie - normaliter gedefinieerd in termen van "een stabiel en georganiseerd geheel van beweegredenen, gevoelens, waarnemingen en kennisinhouden met betrekking tot een aspect van iemands wereld" (Duijker, Palland & Vuyk, 1968, 220). Een *religieuze* attitude kan op grond van deze definitie opgevat worden als een stabiel en georganiseerd geheel etc..... met betrekking tot God, godsdienstige praktijken en opvattingen, de kerk, de eigen en andermans godsdienst, en - meer algemeen - alle andere aspecten van iemands wereld die als religieus worden opgevat.

In psychologische theorievorming en onderzoek met betrekking tot religieuze attitudes wordt idealiter niet gestreefd naar inhoudelijke analyses van de opvattingen en leerstellingen die de grondslag vormen van het religieuze gedrag, maar wordt veeleer gekeken naar structurele en functionele aspecten. Men poogt op psychologische gronden varianten van zulke 'stabiele en georganiseerde gehelen' te onderscheiden. Dat neemt echter niet weg dat in religieuze attitudentheorieën nogal eens op impliciete wijze normatieve inhoudelijk-theologische opvattingen verborgen liggen. Want ook al is het een algemeen aanvaarde opvatting dat psychologen zich niet expliciet behoren bezig te houden met inhoudelijke analyses en evaluaties van geloofs-overtuigingen, en dat men zich - *als psycholoog* - uitsluitend dient te richten

op analyses van psychologische kenmerken (zoals gevoelens, gedrag en cognitie) van de godsdienstigheid, de grens tussen structureel-psychologisch en inhoudelijk-theologisch theoretiseren blijkt vaak moeilijk te trekken.

Het is echter onze overtuiging dat de godsdienstpsycholoog - hoe moeilijk hem dat soms ook mag vallen - zijn criteria voor de beoordeling van de individuele geloofsbeleving dient te baseren op theologisch neutrale, structureel-psychologische criteria, die op hun beurt afgeleid dienen te zijn uit algemene psychologische theorievorming. Wanneer immers de beoordeling van individuele gelovigheid gebaseerd is op inhoudelijke en normatieve theologische criteria, kan het welhaast niet anders zijn dan dat men overtuigingen afwijst wanneer deze inhoudelijk afwijken van de eigen overtuiging, terwijl men inhoudelijk gelijkluidende overtuigingen allicht positief waardeert. Dat is dan echter geen psychologisch oordeel. Ook volgens Batson & Ventis (1982, 139) is het inhoudelijke "true versus false religion" onderscheid psychologisch niet alleen irrelevant maar zelfs gevaarlijk. Immers, "if (.....) you have found some particular form of religion to be personally meaningful and satisfying, this form is likely to be labelled true religion, not only for yourself but also for others". Dan echter beoordeelt men niet de religieuze *houding*, maar de religieuze *opvatting*. En dat is een terrein waar de psycholoog als zodanig niet deskundig is. De vraag naar de inhoudelijke waarde en waarheid van geloofsopvattingen is immers niet een psychologische maar een theologische vraag. De psycholoog vermengt in dit geval op een onontwarbare manier zijn psychologische theorievorming met zijn eigen impliciete of expliciete godsdienstige opvattingen.

Hoewel de beide door ons te behandelen religieuze attitudentheorieën uitdrukkelijk bedoeld zijn als structureel-psychologische modellen, is op de theorie van Allport zowel als op die van Batson vanuit deze optiek kritiek geleverd. Zo heeft bijvoorbeeld Dittes (1969a, 1969b, 1970 en 1971) vele malen als zijn mening verkondigd dat Allports psychologische concepten onder andere gebaseerd zijn op "one particular normative view of religion, which is some blend of New England conscience, Midwest pietism, and Southern fundamentalism, or would perhaps better be construed as the dominant theme of American Protestantism" (Dittes, 1970, 86) en dat het extrinsiek-intrinsiek onderscheid "makes distinctions especially reminiscent of issues on the conscience of small town Middle America" (Dittes, 1971, 381). Wat betreft Batsons model is een gelijksoortige kritiek geleverd door Gorsuch (1984) en - vooral - door Hood & Morris (1985). Volgens Gorsuch (1984, 28) vindt in Batson & Ventis' werk een contaminatie van theologische en psychologische theorievorming plaats, die "may mislead the student into thinking that the discussion is solely psychological". Hood & Morris bekritisieren op nogal felle wijze de impliciete "Quest is Best" stellingname die zij in Batsons theoretiseren menen te ontwaren. Batson & Ventis' (1985) reactie hierop is overigens - zoals wij in hoofdstuk 3 nog zullen zien - niet minder fel geweest.

Kenmerkend voor de benadering die wij hier tot de onze willen verklaren, is de uitspraak van Sanford (in Adorno, Frenkel-Brunswick,

Levinson & Sanford, 1950, 52) dat het voor een sociaal wetenschapper niet interessant is te weten *of* iemand gelovig is en *wat* hij/zij wel of niet gelooft, maar dat het veel belangrijker is te weten *op welke manier* hij of zij al dan niet gelovig is. De vraag naar het '*wat*' is een theologische vraag; de vraag naar het '*op welke manier*' is een psychologische vraag (wanneer een nadruk ligt op de individuele 'subjektieve' gelovigheid) danwel een sociologische vraag (wanneer de nadruk ligt op geïnstitutionaliseerde, 'formele' godsdienstigheid, dat wil zeggen wanneer het gaat over religieuze groepsvorming en maatschappelijke analyses), die beide de vraag naar het '*of*' impliceren.

Aan bovengenoemde psychologische vraag naar het '*op welke manier*' - met andere woorden de vraag naar de religieuze attitude - is in het verleden regelmatig aandacht besteed. Reeds William James (1902) had oog voor individuele psychologische verschillen in gelovigheid, zoals blijkt uit het onderscheid dat hij maakte tussen het geloof van de "sick soul" en dat van de "healthy mind". Hiermee was een eerste, in psychologische termen geformuleerde typologie van varianten van gelovigheid gegeven. James' typologie was geenszins gebaseerd op inhoudelijk-theologische onderscheidingen in termen van het 'ware' versus het 'onware' geloof - daarvoor stond hij te zeer "afwijzend (.....) ten opzichte van de geïnstitutionaliseerde godsdienst en de daarbij behorende geloofsformules" - maar op zijn psychologisch-filosofische opvattingen van ziekte en gezondheid zowel als op de opvatting dat niet dogma's de "werkelijke ruggegraat van het godsdienstig leven" vormen maar dat de religieuze ervaring dat is (beide citaten van James overgenomen uit Van der Lans, 1980, 12). Dat de problematiek rond de door (onder anderen) Gorsuch aangekaarte kontaminatie van theologisch en psychologisch theoretiseren echter vanaf de eerste aanvangen van de empirische godsdienstpsychologie een rol heeft gespeeld, blijkt bijvoorbeeld uit het feit dat James reeds door Pratt (1920, 152) bekritiseerd werd vanwege de inhoudelijk-theologische bias die deze in zijn bekeringspsychologisch denken meende te kunnen ontwaren: "Not all the psychologists who have written on conversion have gone so far as James and Starbuck in justifying the conventions of evangelical theology".

Op basis van onder andere Sanfords opmerking zoals wij die hierboven geciteerd hebben, maakte Adorno (in Adorno et al., 1950, 727-743) een onderscheid tussen 'geneutralizeerde' ('konventionele') en 'verinnerlijkte' godsdienstigheid, en toonde hij aan dat eerstgenoemde variant kenmerkend is voor de autoritaire persoonlijkheid. In Adorno's opvattingen is zowel de geneutralizeerde als de verinnerlijkte gelovigheid ondergeschikt aan andere, niet-religieuze doeleinden. Het verschil is voornamelijk gelegen in "the kinds of goals that are emphasized and the way in which religion is utilized in their service" (Adorno et al., 1950, 733). Bevooroordeelde personen benutten hun geloof tot onmiddellijk eigennut en als hulpmiddel bij het manipuleren van anderen. Niet bevooroordeelde personen daarentegen gebruiken hun geloof ten dienste van "humane and idealistic purposes".

Allport (1950) maakte vervolgens onderscheid tussen het 'volwassen' en het 'onvolwassen' religieuze sentiment, waarbij hij zijn definitie van volwassenheid ontleende aan zijn persoonlijkheidstheorie. Allports theoretische conceptualiseringen zullen wij in de navolgende paragraaf kort

introduceren, waarna wij er in hoofdstuk 2 uitvoerig op zullen ingaan. Ter plekke zullen wij tevens de vraag aan de orde stellen waarom Allport in latere jaren is gaan spreken van 'extrinsieke versus intrinsieke religieuze motivatie' ter vervanging van de terminologie 'volwassen versus onvolwassen religieus sentiment'.

Aan de nadruk die wij in onze studie leggen op een uitvoerige behandeling van Allports opvattingen liggen twee redenen ten grondslag. Ten eerste is diens theorie de meest vruchtbare gebleken van alle tot op heden geformuleerde psychologische interpretaties van verschillen in individuele gelovigheid. Van Allports typologie is in een groot aantal studies gebruik gemaakt. Hierbij zal ongetwijfeld een rol hebben gespeeld dat hij als eerste een handzame schaal (de ROS: Religious Orientations Scale) ontwierp die zonder enig probleem aan onderzoeksgroepen voorgelegd kon worden. Het 'zonder enig probleem' heeft echter voornamelijk betrekking op de eenvoud waarmee men de vraag naar de nauwkeurige (psychologische) aard en validiteit van de onderscheidingen kon ontwijken. Kahoe (1985) bijvoorbeeld bekritiseert dat het ROS-onderzoek altijd uitsluitend typologisch en korrelationeel van aard is geweest, en dat theoretische verdieping van de concepten onvoldoende heeft plaatsgevonden. Wij zullen nog aantonen dat het intrinsiek-extrinsiek onderscheid inderdaad niet zo eenduidig is als men wel zou wensen. Daarmee zijn wij echter al aanbeland bij ons tweede motief om aan Allports theorie ruime aandacht te besteden. Diens theoretiseren vormt immers een van de uitgangspunten waarop Batson zijn model van religieuze oriëntaties baseert. Hoewel hij in zijn vroegere werk - met name zijn dissertatie (Batson, 1971) - slechts zijdelings ingaat op Allports theorie en hij aldaar diens vragenlijst uitsluitend hanteert als een min of meer willekeurige (maar voor de hand liggende), additionele meting van één aspect van "religious development as creative growth through imaginal thought", wekt hij in zijn latere werk (zie met name Batson & Ventis, 1982) de indruk dat operationele en conceptuele kritiek op Allports begrippen de primaire inspiratiebron voor de ontwikkeling van zijn eigen model is geweest. Wij zullen Batsons vaagheid hieromtrent bekritisieren, maar ondanks de inhoudelijke kritiek die op zijn werk te leveren is, zal men moeten erkennen dat hij zijn kollega's ernstig geprikkeld heeft en hen heeft aangezet tot hernieuwde denk- en onderzoeksactiviteiten op dit gebied.

In de beide navolgende paragrafen zullen wij, door middel van korte introducties van de theorieën van Allport en Batson en de daarin ontwikkelde begrippen (de 'intrinsieke' en 'extrinsieke' religiositeit respectievelijk de 'means', 'end' en 'quest' oriëntaties) pogen de weg vrij te maken voor de diepergaande analyses zoals wij die later zullen presenteren.

§ 1. 2

Introductie van de begrippen 'intrinsieke' en 'extrinsieke' religiositeit

Aan het begrippenpaar intrinsieke-extrinsieke religieuze motivatie (Allport, 1960) ligt het enkele jaren eerder door Allport gemaakte onderscheid tussen het volwassen en het onvolwassen religieuze sentiment ten grondslag. Een volwassen religieus sentiment wordt volgens Allport (1950) gekenmerkt door een nauwe betrokkenheid op religieuze waarden, maar een tegelijkertijd kunnen relativiseren van de eigen religieuze levensfilosofie. In latere jaren (namelijk vanaf 1960) sprak Allport van een intrinsieke versus een extrinsieke religieuze motivatie. Deze terminologie houdt rechtstreeks verband met zijn persoonlijkheidstheorie. Met intrinsieke religiositeit duidt hij immers aan dat de religieuze motivatie functioneel autonoom geworden is, dat wil zeggen deel is gaan uitmaken van de kern van de persoonlijkheid (het 'Proprium'). "Funktionele autonomie" - kernbegrip in zijn persoonlijkheidstheorie - houdt in dat menselijke motivaties zich kunnen losmaken van hun oorspronkelijke 'drive', zich kunnen verzelfstandigen, en een waarde in zichzelf kunnen gaan vertegenwoordigen. Bijvoorbeeld: de moederliefde. Het kind herkent en waardeert reeds op zeer jonge leeftijd zijn/haar moeder - houdt wellicht in zeer rudimentaire vorm zelfs al van haar - want zij is de bron van alle voedsel en verzorging. Met andere woorden, bij het jonge kind ligt aan de moederliefde een extrinsieke motivatie ten grondslag: zij is de bron van organische en psychische (gemoeds)rust en bevredigt de behoefte van het kind daaraan. Bij de volwassen mens daarentegen is de moederliefde idealiter functioneel autonoom geworden. Hij houdt van zijn moeder, niet omdat deze hem verzorgt maar omdat zij de persoon is die hem het leven heeft geschonken en wiens bloed door zijn aderen stroomt. De moederliefde is tot zijn Zelf, zijn 'natuur', zijn 'wezenlijke kern', zijn 'proprium' gaan behoren. Daarmee is de motivatie van de volwassen mens om zijn moeder lief te hebben van een andere orde geworden dan bij het jonge kind het geval is. Er is niet zomaar een andere motivatie voor in de plaats gekomen, maar de motivatie is op een ander psychisch nivo komen te liggen. Bij de volwassen mens ligt niet langer een extrinsieke motivatie aan de moederliefde ten grondslag, maar is deze intrinsiek gemotiveerd.

Allport zelf (Allport, 1950, 15-17) geeft - zonder dit met zoveel woorden expliciet te zeggen - het voorbeeld van hoe het vroegkinderlijk egoïsme (onbewuste zelfbetrokkenheid) via een proces waarin het omgezet wordt in een zeker zelfbewustzijn (bewuste zelfbetrokkenheid) uiteindelijk kan uitgroeien tot een bewustzijn van de waarde en waardigheid van de medemens (bewuste betrokkenheid op de ander). Een tweede voorbeeld van funktionele autonomie geeft hij wanneer hij (Allport, 1950, 97-103) nader ingaat op de ontwikkeling van het geweten ("conscience") en de individuele moraal. Een volwassen moraliteit kenmerkt zich niet alleen door een internalisering van de tijdens de jeugdjaren in het ouderlijk milieu aangeboden waarden (het "must" van het superego wordt omgevormd tot een "ought"), maar ook door het feit dat de persoon gedurende zijn volwassenwording nieuwe waarden heeft ontwikkeld die ingebed zijn in een geïntegreerd en

hiërarchisch gestructureerd waardenpatroon. In deze zin is het functioneel autonome geweten niet langer gebonden aan de "habit-structure of early childhood", maar behoort het tot het proprium en is het op grond daarvan de "arbiter of adult values". Immers, alleen dán is het geweten "the indicator of the measure of agreement between our conduct and our values".

Betrokken op Allports religieuze attitudentheorie, betekent dit dat voor de intrinsiek gelovige de godsdienstigheid tot de wezenlijke kern van zijn natuur is gaan behoren, dat zij onderdeel is gaan uitmaken van zijn geïntegreerd, volwassen waardenpatroon, en dat zijn gedrag konform zijn overtuiging is. Extrinsieke religiositeit daarentegen is een godsdienstigheid die, in de ontwikkeling tot volwassenheid, verbonden is gebleven met menselijke niet-religieuze basisbehoeften. Omdat in deze variant het geloof geen deel is gaan uitmaken van het 'proprium' is het marginaal gebleven in de psychische huishouding ("psychological life-economy"), want het is voor de persoon slechts relevant op de momenten dat het hem van nut is. In deze zin heeft de extrinsieke religiositeit een enigszins paradoxaal karakter. Omdat zij primair op utiliteit gericht is, lijkt het voor de hand te liggen dat in deze variant de religie een grote waarde voor het individu zal vertegenwoordigen - zij bevredigt immers fundamentele menselijke basisbehoeften. Anderzijds echter behoort het volgens Allport tot de wezenlijke kenmerken van deze geloofshouding dat de religiositeit in de psychische huishouding een slechts marginale plaats inneemt.

Het verschil tussen beide varianten heeft Allport bondig weergegeven in de formuleringen "religieus zijn als middel tot een doel" (extrinsiek: "means-to-an-end") versus "religieus zijn als doel in zichzelf" (intrinsiek: "end-in-itself"). Deze algemene typering zullen wij in hoofdstuk 2 nader invullen, waarbij wij hopen duidelijk te maken dat het onderscheid minder evident is dan op het eerste gezicht lijkt. Met name wat wij onder de intrinsieke religiositeit in psychologische zin moeten verstaan, is onduidelijk. Ten eerste is het niet zondermeer inzichtelijk hoe wij ons "religiositeit als doel in zichzelf" psychologisch moeten voorstellen. Ten tweede is Allport niet altijd even helder geweest in zijn omschrijvingen, hetgeen tot gevolg heeft gehad dat, op basis van zijn publikaties dienaangaande, aan beide varianten (met name aan de intrinsieke religiositeit, maar zoals wij nu al gezien hebben ook aan de extrinsieke religiositeit) meerdere aspecten onderscheiden kunnen worden, die in sommige gevallen moeilijk met elkaar te verenigen zijn. Gevolg hiervan is dat beide begrippen multi-interpretabel zijn. Wij zullen in hoofdstuk 2 pogen aan te tonen dat zijn wisselende theoretische invalshoeken voor deze multi-interpretabiliteit verantwoordelijk zijn geweest.

Maar niet alleen de conceptuele (inhoudelijke) onderscheidingen zijn problematisch, ook de verhouding tussen beide varianten is niet geheel helder. Allport zelf had hier al enige moeite mee. Enerzijds beschouwde hij de intrinsieke en de extrinsieke religiositeit als een dichotoom onderscheid, waarbij een mens als intrinsiek danwel extrinsiek getypeerd kan worden. In de eerste onder zijn leiding ontworpen schaal ter meting van deze houdingen (Wilson, 1960) werd bijvoorbeeld uitsluitend de extrinsieke motivatie bepaald, en werd er vervolgens van uitgegaan dat intrinsieke religiositeit kon

worden opgevat in termen van 'afwezigheid van extrinsieke motivatie'. Allport toonde zich dan ook verbaasd toen hij in latere onderzoeken 'religieuze warhoofden' ("muddleheads") bleek aan te treffen, dat wil zeggen personen die kenmerken van zowel de extrinsieke als de intrinsieke religiositeit in hun religieuze houding verenigden. Anderzijds echter beschouwde hij reeds in een vroeg stadium beide vormen geenszins als elkaar uitsluitende varianten en is het in zijn opvatting heel goed mogelijk bij één en dezelfde persoon tegelijkertijd elementen van beide houdingen aan te treffen, aangezien de mens gedurende zijn volwassenwording in een langzaam proces dient toe te groeien van een extrinsieke naar een intrinsieke gelovigheid. Hij schrijft hierover: "I do not wish to imply that people are wholly intrinsic or wholly extrinsic in their religious outlook.(.....) Extrinsic religionists have moments when the universalism of their Christian teaching breaks through to them (.....). Intrinsic religionists too have their lapses (.....). Yet, in principle, the division is crucial" (Allport, 1960, 265). Zoals gezegd, leidden echter ook zijn empirische onderzoeken tot de konklusie dat er nauwelijks 'zuivere' typen aangetroffen worden. Dit had tot gevolg dat hij er op een gegeven moment (Allport, 1964; Allport & Ross, 1967) toe overging een derde variant te onderscheiden, namelijk de 'ongedifferentieerd pro-religieuze houding' van de religieuze warhoofden. Opvallend hierbij is echter dat hij dit ongedifferentieerde type niet zozeer als een tijdelijke mengvorm schijnt te beschouwen (in die zin dat af en toe wel eens iets intrinsieks bij een extrinsiek gelovige kan doorschemeren of dat een intrinsiek gelovige wel een eens korte terugval kan ervaren, zoals aangeduid in bovenstaand citaat) maar als een eigenstandige religieuze attitude. Een 'ongedifferentieerd nonreligieuze houding' trof hij overigens - om redenen die wij in hoofdstuk 2 (paragraaf 2.4) zullen toelichten en in hoofdstuk 4 (paragraaf 4.4) zullen bekritisseren - niet aan in de onderzoeken waarover hij publiceerde, maar in het door hem samen met Ross gepubliceerde artikel vermeldt hij dat hij ze wel degelijk had aangetroffen in onderzoek bij "markedly liberal groups" (Allport & Ross, 1967, 438) waarover hij echter nooit publiceerde.

De populariteit van Allports theoretisch onderscheid bij godsdienstpsychologen heeft de eerder genoemde conceptuele problemen (in het bijzonder de multi-interpretabiliteit van beide begrippen) lange tijd verhuld. De Religious Orientations Scale (Allport & Ross, 1967) werd binnen korte tijd bijzonder populair. Donahue (1985) kon een - overigens bij lange na niet volledige - lijst opstellen van een zeventigtal onderzoeken waarin (tussen ± 1970 en 1980) van de ROS gebruik was gemaakt, waarbij hij vaststelde dat de samenhang tussen de scores op de intrinsiek en de extrinsiek schaal onder andere varieerde met de mate van orthodoxie van de onderzoeksgroep. Varieerden de korrelaties (over alle studies genomen) tussen -.58 en +.24, in het algemeen waren de korrelaties in de onderzoeken "involving evangelical or conservative religionists" (Donahue, 1985, 404) aanzienlijk hoger negatief dan in de onderzoeken waarin de respondenten niet als zodanig werden aangeduid. Donahue konkludeert hieruit dat "the I-E correlation may say as much about the sample on which it is based as it does about the relation between the concepts themselves" (Donahue, 1985, 404). Donahue's

bevindingen impliceren niet noodzakelijkerwijs dat Allports typologie samenhangt met orthodoxie of fundamentalisme, maar geven wel nieuwe voeding aan de kritiek zoals bijvoorbeeld door Dittes (1970) geuit, dat in de conceptualisering van de intrinsieke religiositeit niet zozeer een op psychologische criteria gebaseerde 'volwassen' gelovigheid tot uitdrukking wordt gebracht alswel een piëtistische devotionaliteit zoals die voor het Amerikaans protestantisme typerend is.

Weliswaar werden blijkbaar dus reeds aan het eind van de zestiger jaren conceptuele kritieken op Allports typologie geleverd, maar daar werd in eerste instantie relatief weinig aandacht aan geschonken. Dittes stond geenszins alleen in zijn kritiek, die overigens als zeer welwillend overkomt, zij het dat hij enige tijd een sterke voorkeur lijkt te hebben gehad voor Allen & Spilka's (1967) "committed-consensual" typologie, die echter nauw bij Allports onderscheidingen aansluit. Hunt & King (1971) bijvoorbeeld kwamen in dezelfde periode al tot de konklusie dat de intrinsieke religiositeit (en in mindere mate de extrinsieke religiositeit) een multi-dimensioneel begrip is. Wij zullen dit in hoofdstuk 2 nog aan de orde stellen, maar vermelden nu reeds dat Hunt & King uit een analyse van Allports 'verzamelde werken' over dit thema afleidden dat in de intrinsieke religiositeit als psychologisch concept tenminste een elftal kenmerken onderscheiden dient te worden. Donahue (1985) presenteert een vergelijkbare analyse, maar komt tot een iets afwijkend resultaat.

Hoewel van deze 'vroeg' conceptuele kritieken wel kennis werd genomen door vakgenoten, werd er niet echt rekening mee gehouden. Pogingen tot conceptuele analyses werden nauwelijks ondernomen. Wel werden pogingen ondernomen om op basis van Allports formuleringen nieuwe schalen te ontwikkelen, waarvan wellicht de poging van Gorsuch & Venable (1983) de meest interessante is omdat zij probeerden een "age-universal" schaal te konstrueren, met ander woorden een schaal die ook in onderzoek bij kinderen gebruikt zou kunnen worden. Sommigen (bijvoorbeeld Weima, 1984, 110) beschouwen echter de schaal van Hoge (1972) als de meest betrouwbare, handzame en valide meting. Andere pogingen werden veelal ondernomen door onderzoekers die primair streefden naar vertaling van de ROS in hun eigen landstaal. In ons land heeft Weima een poging daartoe ondernomen, waarbij hij - als een soort neveneffect - ook tot de conceptuele kritiek kwam dat een belangrijk onderscheid tussen beide varianten gelegen zou zijn in de aan- of afwezigheid van religieuze ervaringen (Weima, 1981, 1984 en 1989). Het paradoxale karakter van de intrinsieke religiositeit is naar onze mening het meest duidelijk door Weima (1984, 100) verwoord. Hij definieert deze houding als "het eindpunt van een ontwikkelingsproces dat nooit als afgesloten kan worden beschouwd". Het is volgens ons te gemakkelijk deze kryptische formulering af te doen als blijk van onzorgvuldig denken van Weima. Veeleer schijnt het ons toe dat hij in deze uitspraak op de meest bondige wijze de onduidelijkheid en multi-interpretabiliteit van de term - maar daarmee ook de aan het begrip inherente dynamiek - tot uitdrukking brengt.

§ 1. 3

Introductie van de begrippen 'means', 'end' en 'quest' religiositeit

Pas met het werk van Batson kwam er verandering in de hierboven beschreven situatie. In deze paragraaf zullen wij slechts een uiterst summier karakterisering geven van Batsons conceptualiseringen, aangezien wij deze nog uitvoerig aan de orde zullen stellen. De conceptuele analyse van Batsons begrippen vormt immers de kern van onze studie. Zo zullen wij hier bijvoorbeeld niet ingaan op andere theoretische inspiratiebronnen (i.e. andere dan Allports theorie) die aan de onderscheidingen ten grondslag lijken te liggen, zoals bijvoorbeeld cognitief en sociaal psychologische interpretaties en theologische uitgangspunten. Evenmin zullen wij hier de inmiddels op Batsons theoretiseren geleverde kritieken bespreken, noch onze eigen kritiek formuleren. Dat alles zal in hoofdstuk 3 aan de orde komen.

Op grond van conceptuele kritiek op Allports begrippen en operationele kritiek op diens vragenlijst, formuleerde Batson - het meest expliciet in Batson & Ventis (1982) - een modifikatie van Allports model, waarbij hij kwam tot een opsplitsing van de intrinsieke religiositeit in twee varianten die in psychologische zin fundamenteel van elkaar zouden verschillen omdat er volgens hem een andere wijze van cognitief functioneren aan ten grondslag ligt. Om te beginnen vat Batson de extrinsieke religiositeit niet op als een religieuze attitude omdat het in deze variant wezenlijk gaat om niet-religieuze doeleinden. Immers, "although the extrinsically religious individual may display beliefs and behavior that we associate with religion, they are used for ends other than to deal with existential questions" (Batson & Ventis, 1982, 140; merk overigens op hoe Batson hier impliciet religiositeit definieert in termen van 'omgang met existentiële vragen'). Extrinsieke religiositeit is volgens Batson slechts een "appearance of religiosity" waaraan hij weliswaar de naam "*religion as a means*" geeft, maar waaraan hij vervolgens nauwelijks expliciet aandacht schenkt.

Naast de 'means' religiositeit onderscheidt Batson echter twee varianten van intrinsieke religiositeit, die van elkaar verschillen wat betreft de manier waarop met religieuze ervaringen wordt omgegaan. Hij specificeert ten eerste een creatieve variant - "*religion as a quest*" - die gekenmerkt wordt door een streven naar spirituele groei op basis van een open omgang met de door en in de ervaring opgeroepen religieuze vragen. De 'quest' houding representeert "an approach that involves honestly facing existential questions in all their complexity, while resisting clear-cut pat answers" (Batson & Ventis, 1982, 149-150). Daarnaast specificeert hij echter een gesloten, dogmatische variant - "*religion as an end*" - die als belangrijkste kenmerk heeft een strak vasthouden aan een eenmaal gevonden (want in de ervaring geopenbaarde) religieuze waarheid, waardoor de religieuze ontwikkeling stagneert. Deze variant identificeren Batson & Ventis (1982, hoofdstuk 5) met de intrinsieke religiositeit - niet zoals deze door Allport werd geconceptualiseerd maar zoals ze in de ROS-intrinsiek schaal is geoperationaliseerd. Deze schaal typeren zij

als een meting van "intense, rigid devotion to orthodox religious beliefs and practices" (Batson & Ventis, 1982, 147).

Formuleren wij Batsons onderscheid tussen de 'end' en de 'quest' houding in andere woorden, dan kunnen we stellen dat in de 'quest' variant de religieuze ervaring het beginpunt vormt van een religieus ontwikkelingsproces, terwijl zij in de 'end' variant daarvan de afsluiting vormt omdat zij (vermeend) definitieve antwoorden heeft verschaft op alle eventuele religieuze vragen. Hoewel Batson regelmatig stelt zich te willen onthouden van een expliciete evaluatieve beoordeling van de beide varianten, is duidelijk dat hij de 'quest' variant beschouwt als de 'eigenlijke' volwassen, intrinsieke religiositeit zoals deze Allport volgens hem voor ogen stond. Deze impliciete waarderende toon in zijn werk levert de brandstof voor de "Quest is Best" discussie, waarbinnen onder andere zijn polemieken met Hood & Morris (1985) geplaatst dient te worden. Hoewel in psychologische termen gevoerd, is deze discussie is naar onze mening voornamelijk theologisch van aard. Er ligt volgens ons een verschil van opvatting aan ten grondslag over de wijze waarop de twintigste-eeuwse ontwikkelingen binnen het Amerikaans protestantisme moeten worden beoordeeld. De discussie dient naar onze mening beschouwd te worden als een van de fronten in de dialoog tussen conservatieve en modernistische opvattingen, de strijd tussen protestantse orthodoxie en vrijzinnigheid. Ook hierop zullen wij in hoofdstuk 3 uitvoerig ingaan.

Batson erkent dat Allport weliswaar een fraai concept heeft ontwikkeld, waarin de 'volwassen' godsdienstigheid gekenmerkt wordt door een koppeling van overtuigde gelovigheid aan een openheid voor inhoudelijk andersluidende overtuigingen, maar verwijt hem dat hij zich in zijn operationalisatie van de intrinsieke religiositeit te zeer gericht heeft op de overtuigde gelovigheid en te weinig op de openheid en flexibiliteit die er een onmisbaar onderdeel van uitmaken. Daardoor is het volgens hem mogelijk dat Hoffers (1951) "true believer", die op een rigide wijze vasthoudt aan zijn religieuze overtuigingen en geen ruimte laat voor afwijkende geloofs-overtuigingen, bij invulling van de ROS als intrinsiek gelovige uit de bus zou komen. Hij konkludeert hieruit dat er met de validiteit van de ROS-intrinsiek schaal iets grondig mis moet zijn, want dat de 'ware gelovige' geen 'volwassen gelovige' kan zijn, is voor hem evident. Hij is van mening dat de intrinsieke religiositeit zoals gemeten met de betreffende ROS schaal een dogmatische, rigide variant van overtuigde gelovigheid inhoudt (i.e. de 'end' religiositeit), terwijl de niet in de ROS-intrinsiek schaal geoperationaliseerde kenmerken van de intrinsieke religiositeit de eigenlijke kern van het begrip vormen. Dit laatste is wat hij aanduidt met de term "religion as a quest".

De kern van het verschil tussen de 'end' en de 'quest' variant wordt wellicht het meest duidelijk tot uitdrukking gebracht wanneer wij - in aansluiting bij een door Struyker-Boudier (1978, 47-60) gehanteerde terminologie - de religieuze 'end' houding aanduiden als een gelovigheid waarin een nadruk ligt op de godsdienst als "antwoordsysteem", in tegenstelling tot de 'quest' houding die in dat geval eerder getypeerd zou dienen te worden als een gelovigheid waarin een nadruk ligt op de godsdienst

als "vraagsysteem". De religieuze 'end' houding representeert in Batsons opvatting een statische vorm van godsdienstigheid (cf. Fowler, 1974, 207: "faith as a noun") waarin de gelovige mens primair gericht is op een inhoudelijk 'voor waar' aannemen van de antwoorden die in de traditie van zijn religieuze referentiegroep op religieuze vragen gegeven zijn, waarbij hij echter niet noodzakelijkerwijs deze vragen - in tegenstelling tot de antwoorden - voor zijn eigen leven relevant hoeft te achten. In de 'quest' houding daarentegen blijft het geloof vol dynamiek (cf. Fowler, 1974, 207: "faith as a verb"), want hierin staan volgens Batson niet zozeer de antwoorden alswel de vragen centraal. Sterker nog, een 'quest'-gelovige gaat er ten principale van uit dat op dergelijke vragen geen definitieve antwoorden gegeven kunnen worden. In deze zin wordt de 'quest' houding gekenmerkt door een zekere agnostische inslag (zie Donahue, 1985). Deze neiging tot agnosticisme maakt voor de 'quest' gelovige het stellen van de vragen echter geenszins zinloos. Het gaat hem immers niet zozeer om het antwoord maar om het proces - de akt - van het vragen, want alleen het stellen van de vraag maakt religieuze groei mogelijk. De 'quest' religiositeit is een dynamische, op groei en ontwikkeling gerichte gelovigheid omdat zij een voortdurende omgang met religieuze, 'existentiële' vragen behelst. In deze zin lijkt de religieuze 'quest' houding ons nauw aan te sluiten bij de reeds geciteerde, kryptische definitie van de intrinsieke religiositeit zoals die door Weima werd gegeven: "het eindpunt van een ontwikkelingsproces dat nooit als afgesloten kan worden beschouwd".

Hoofdstuk 2

DE ONTWIKKELINGEN IN ALLPORTS DENKEN OVER VARIANTEN VAN SUBJEKTIEVE RELIGIOSITEIT

In paragraaf 1.2 hebben wij - uiterst summier - de religieuze attitudentheorie van Gordon W. Allport geïntroduceerd. Een uitvoerige inhoudelijke beschrijving van deze theorie is de taak waarvoor wij ons in het voorliggende hoofdstuk geplaatst zien. In onze inleiding hebben wij gesteld dat aan onze studie de vraag ten grondslag ligt of de door Batson gemaakte theoretische onderscheidingen psychologische realiteitswaarde bezitten. Aangezien Allports model voor Batson een belangrijke inspiratiebron is geweest in zoverre dat het als een negatief referentiepunt lijkt te hebben gefungeerd, zullen wij - alvorens wij specifiek Batsons theoretiseren aan de orde kunnen stellen - dienen na te gaan of diens interpretatie van Allports model korrekt is.

Met andere woorden, wij zullen in dit hoofdstuk dienen na te gaan welke ontwikkelingen zich hebben voorgedaan in Allports (psychologisch) denken over religie - culminerend in zijn formuleringen van het onderscheid tussen intrinsieke en extrinsieke religiositeit - en wat de conceptuele differentiaties zijn die hij beoogde te maken. Daarbij zullen wij met name ingaan op de vraag welke plaats de religie inneemt binnen zijn persoonlijkheidstheorie. Zijn opvattingen over de 'onvolwassen' versus de 'volwassen' religiositeit (paragraaf 2.2), die de voorlopers vormen van zijn intrinsiek-extrinsiek onderscheid (paragraaf 2.3), lijken ons een direkt afgeleide te zijn van zijn opvattingen over de 'volwassen' persoonlijkheid. Bovendien zullen wij (in paragraaf 2.4) enkele operationalisaties van de intrinsieke en extrinsieke religiositeit onder de loop nemen voor zover deze opgesteld zijn met medewerking van Allport. Tenslotte zullen wij (in paragraaf 2.5) nader ingaan op enkele eerdere - 'pre-Batsoniaanse' - kritieken op de begrippen en de beoogde operationalisaties daarvan. Wij zullen dit hoofdstuk echter aanvangen met een analyse van Allports psychologische opvattingen met betrekking tot de religie zoals die blijken uit zijn "Study of Values"-benadering van de godsdienstigheid.

Ons uitgangspunt voor dit hoofdstuk is dat Allports opvattingen over de theoretische basis van waaruit het individuele geloof bestudeerd dient te worden zich in de loop van zijn wetenschappelijke carrière als psychologisch denker weliswaar gewijzigd hebben, maar dat hij al die jaren van mening is gebleven dat de individuele godsdienstigheid in elk geval vanuit een persoonlijkheidstheoretisch standpunt benaderd moet worden. Zijn veranderende opvattingen met betrekking tot varianten van de persoonlijke religiositeit kunnen naar onze mening uitsluitend vanuit zijn persoonlijkheidstheorie begrepen worden, en niet - zoals bijvoorbeeld Weima (1989) suggereert - vanuit zijn onderzoekingen op het gebied van het vooroordeel. In grote lijnen zal dit hoofdstuk chronologisch van opzet zijn.

§ 2. 1

De 'Study of Values' benadering

Hoewel Allports (1950) *The Individual and his Religion* in het algemeen wordt beschouwd als hét werk waarin hij zijn opvattingen over de godsdienstigheid als psychologisch verschijnsel heeft neergelegd, was dit geenszins de eerste publikatie waarin hij zich als psycholoog bezighield met de 'subjektieve' religiositeit - en dus met godsdienst in de ervaringswereld van het individu. Het is bij onze analyse van Allports opvattingen op dit punt van belang ons voortdurend te realiseren dat hij zich als psycholoog bewust beperkte tot beschrijvingen van - en theoretische beschouwingen over - het geloof als onderdeel van de psychische 'huishouding' ("psychological life-economy") van het individu. Het was hem niet te doen om een analyse van het geloof zoals neergelegd in theologische leerstellingen en vormgegeven in maatschappelijke instituties, maar om een analyse van de positie van de individuele gelovigheid als psychologisch element in de opbouw van de persoonlijkheid. Op geen enkel moment doelt hij met de termen religie en religiositeit op enige vorm van geïnstitutionaliseerde ('formele') godsdienstigheid als maatschappelijk verschijnsel, noch ook op religie in de zin van theologische leerstellingen. Over deze beide aspecten spreekt hij slechts - en ook dan slechts zijdelings en terughoudend - voor zover zij invloed kunnen uitoefenen op de individuele godsdienstigheid, en dus op de groei van het individu naar volwassenheid. Deze restrictie maakt bijvoorbeeld duidelijk waarom hij Adorno's onderscheid tussen "interiorized" en "institutionalized" geloof niet adequaat achtte. Alleen in zijn beroemde boek over het vooroordeel (Allport, 1954: *The Nature of Prejudice*) maakte hij van deze termen gebruik, maar hij liet ze al snel weer vallen. Deze terminologie sluit immers niet alleen onvoldoende aan bij zijn persoonlijkheidstheorie, maar suggereert tevens dat de eventuele institutionalisering van het geloof een psychologisch relevant criterium zou zijn, en dat is het volgens hem niet of nauwelijks.

Reeds aan het begin van de jaren dertig had Allport - in het kader van de ontwikkeling van de *Study of Values* persoonlijkheidstest (Allport, Vernon & Lindzey, 1960 [originele publikatie: Allport & Vernon, 1931]; zie ook Allport, 1961, 296-300) - een eerste operationalisatie ontworpen van wat hij als religiositeit beschouwde. De *Study of Values* is er op gericht "six basic interests or motives in personality" (Allport et al., 1960, 3) vast te stellen. De test is gebaseerd op de theorie van Spranger, die van mening was dat persoonlijkheidsonderzoek het beste kon plaatsvinden door na te gaan welke waarden in het leven van het individu van centraal belang zijn.

Volgens Spranger dienen zes centrale waarden te worden onderscheiden. De *Study of Values* levert een profiel op van de relatieve importantie van elk van deze waarden in het waardenpatroon van de mens. Wanneer de waarden echter beschouwd worden als ideaaltypisch (Allport, 1961, 297) kan op deze basis een categorieënsysteem van persoonlijkheidstypen gekonstrueerd worden. In het licht van Allports latere opvattingen over intrinsieke versus extrinsieke religiositeit - naar een beschrijving waarvan wij

hier toewerken - is voor ons zijn opmerking (Allport, 1937, 228) van belang dat deze typen als hypothetische konstrukten met name van belang zijn voor de empirisch psycholoog die geïnteresseerd is in de "question of master-sentiments". Intrinsieke religiositeit is voor hem namelijk zulk een master-sentiment - zo niet het 'hoogste', want het meest omvattende master-sentiment. In termen van de door Allport (1937, 213-214) opgestelde criteria voor een 'volwassen' persoonlijkheid - met name het criterium dat deze een "unifying philosophy of life" dient te bezitten - kunnen de typen opgevat worden als op verschillende waardendomeinen gebaseerde levensfilosofieën. De zes ideaaltypen zijn:

- het *theoretisch* type met als dominante waarde '*waarheid*',
- het *ekonomisch* type met als dominante waarde '*nuttigheid*',
- het *aesthetisch* type met als dominante waarde '*harmonie*',
- het *sociaal* type met als dominante waarde '*medemenselijkheid*',
- het *politiek* type met als dominante waarde '*macht*', en
- het *religieus* type met als dominante waarde '*eenheid*'.

Voor onze godsdienstpsychologische studie is uiteraard het religieuze type het meest van belang omdat we uit de definitie daarvan kunnen afleiden in welke termen Allport in de dertiger jaren de subjectieve religiositeit interpreteerde. Ook zijn opmerkingen over de manier waarop de andere typen uiting geven aan hun eventuele betrokkenheid op het religieuze domein zijn voor ons echter van belang. Opmerkingen hierover plaatsen Allport en zijn mede-auteurs overigens alleen bij het ekonomisch, het aesthetisch en het sociaal type. Opmerkelijk is tenslotte dat in de (door Allport, Vernon en Lindzey gepubliceerde) derde versie van het manual wél wordt ingegaan op enkele wijzigingen die zich tussen 1931 en 1960 hebben voorgedaan in de test, maar dat op geen enkele manier wordt verwezen naar Allports latere werk met betrekking tot religieuze attitudes.

De religieuze mens wordt volgens Spranger - en dus ook volgens Allport - gekenmerkt door een streven naar 'eenheid'. De meest zuivere, ideaaltypische religiositeit treffen we volgens hem aan bij de mystikus, die probeert de kosmos in zijn geheel te begrijpen en zijn plaats te bepalen binnen deze alomvattende totaliteit ("seeks to comprehend the cosmos as a whole, to relate himself to its embracing totality"; Allport et al., 1960, 5). In dit verband onderscheidt hij weliswaar twee subtypen - namelijk de 'immanente' mystikus ("they find their religious experience in the affirmation of life and in active participation therein") en de 'transcendentale' mystikus ("seeks to unite himself with a higher reality by withdrawing from life") - maar dit theoretische onderscheid komt in de operationalisatie niet tot uitdrukking. In de analyse van de testscores wordt er dan ook niet mee gewerkt.

Wat betreft de eventuele religiositeit van de andere typen plaatsen zij zijdelings de volgende opmerkingen.

- Over het ekonomisch type zeggen zij dat "he may have regard for the traditional God, but inclines to consider Him as the giver of good gifts, of wealth, prosperity, and other tangible goods" (Allport et al., 1960, 4). Ook in zijn (traditioneel georiënteerd) geloof is het ekonomisch type blijkbaar primair gericht op het utilitaire.

- Over het aesthetisch type zeggen zij niet méér dan dat "they are likely to confuse beauty with purer religious experience" (Allport et al., 1960, 5). Hoe wij dit moeten interpreteren is niet geheel duidelijk. Wil Allport hier tot uitdrukking brengen dat voor zulke personen alle aesthetiek per definitie een religieuze kwaliteit heeft, of wenst hij daarentegen te benadrukken dat zij hun geloof reduceren tot niet méér dan aesthetiek alleen?

- Over het sociaal type zeggen zij dat - volgens Spranger - "in its purest form the social interest is selfless and tends to approach very closely to the religious attitude" (Allport et al., 1960, 5). Blijkbaar zijn altruïsme ("selflessness") en het streven naar eenheid met de kosmos in hun meest pure vorm vrijwel identiek. Men kan zich echter ten eerste afvragen of de auteurs deze mening van Spranger tot hun eigen opvattingen rekenen - het is de enige passage in de handleiding waarin wat dit betreft enige reserves doorklinken - en ten tweede of dit zowel voor de immanente als voor de transcendentale mystikus geldt. Op beide vragen gaan zij overigens niet nader in, maar wat betreft de eerste vraag valt op dat Allport in een andere publikatie (Allport, 1961, 299) de kwalifikatie "volgens Spranger" laat vervallen.

Uit de aan het manual toegevoegde normtabellen kan worden afgeleid dat binnen alle onderzochte groeperingen de scores op de religieuze waarde het meest uiteenlopen. In de gerapporteerde onderzoeken leverde deze waarde voortdurend de hoogste standaard deviaties op - behalve bij een steekproef van "clergymen"! Bovendien bleken de uitspraken die de religieuze waarde meten de hoogste betrouwbaarheid (split-half) en test-hertest stabiliteit te bezitten.

Over Allports opvattingen over religie als psychologisch verschijnsel zoals die uit de *Study of Values* benadering blijken, kunnen wij samenvattend konkluderen dat hij - ook al streeft hij geenszins naar een typologie - feitelijk vier varianten definieert of tenminste marginaal aanduidt: de *utilitaire* variant van het economische type, de *altruïstische* variant van het sociale type, de *immanent-mystieke* variant, en de *transcendent-mystieke* variant. Op grond van zijn interpretatie van de religieuze waarde, mogen wij konkluderen dat hij zich aan het begin van de dertiger jaren de religie als "master-motive" psychologisch blijkbaar primair voorstelde in termen van 'streven naar eenheid met de kosmos'.

§ 2. 2

Het onderscheid tussen het volwassen en het onvolwassen religieuze sentiment in relatie tot Allports persoonlijkheidstheorie

Gedurende bijna twintig jaar na de eerste publikatie van het *Study of Values* onderzoek schreef Allport nauwelijks expliciet over religie. In die periode werkte hij aan de ontwikkeling van zijn persoonlijkheidstheorie, waarin hij echter een belangrijke plaats inruimt voor de godsdienstigheid.

Volwassenheid van de persoonlijkheid kan volgens Allport beoordeeld worden aan de hand van een drietal criteria. De navolgende *strukturele*

karacteristieken zijn volgens hem kenmerkend voor de volwassen persoonlijkheid (zie Allport, 1937, 213-214).

1) Hij "participates with warmth and vigor in whatever pursuits have for him acquired value (.....). Unless directed outward toward socialized and culturally compatible ends, unless absorbed in causes and goals that outshine self-seeking and vanity, any life seems dwarfed and immature". Wij dienen dit zo te interpreteren dat de volwassen persoonlijkheid in staat is zichzelf te 'verliezen' in een ideaal dat boven zijn onmiddellijke egocentrische behoeftenbevrediging uitstijgt.

2) Hij bezit het vermogen tot "self-objectification". De volwassen persoon heeft inzicht verworven in de manier waarop zijn eigen persoonlijkheid in elkaar zit. Kenmerkend hiervoor is een gevoel voor humor; de volwassen persoon kan (glim)lachen om zichzelf, omdat hij zichzelf en zijn idealen kan relativiseren, zonder zichzelf en zijn idealen daarom minder serieus te nemen.

3) Hij kan zijn leven plaatsen en interpreteren binnen de kaders van een "unifying philosophy of life". Allport beargumenteert dat het vermogen zichzelf over te geven aan een ideaal en het vermogen tot relativering van dat ideaal antithetisch zijn. Zij kunnen echter vruchtbaar samengaan wanneer zij met elkaar verbonden worden binnen een omvattende levensfilosofie die deze antithese overstijgt. De volwassen persoon "participates and reflects, lives and laughs, according to some embracing philosophy of life developed to his own satisfaction and representing to himself his place in the scheme of things". Hier is het waar de religie in Allports persoonlijkheidstheorie om de hoek komt kijken. Weliswaar hoeft een dergelijke levensfilosofie niet noodzakelijkerwijs religieus te zijn, maar omdat religiositeit in Allports opvattingen "the search for a value underlying *all* things" is (Allport, 1937, 226; kursivering in origineel), is de religie voor hem per definitie de meest omvattende van alle mogelijke levensfilosofiën.

Overigens zou Allport aan deze lijst van criteria later (Allport, 1960, 162) nog drie elementen toevoegen, namelijk het vermogen intieme relaties met anderen aan te gaan, het vermogen op een realistische wijze met de problemen van alledag om te gaan, en een deemoedig respect voor al het levende ("a compassionate regard for all living creatures").

Wat betreft het *proces van volwassenwording* speelt een aantal ontwikkelingsfactoren een rol. De voor ons belangrijkste daarvan zijn differentiatie, integratie en 'funktionele autonomie'. Allports (1937) opvattingen over de procesmatige groei van de persoonlijkheid zijn bondig geformuleerd in het aan Goethe ontleende motto dat hij boven het betreffende hoofdstuk plaatste: "Das Geeinte zu entzweien, das Entzweite zu einigen ist das Leben der Natur". Dit motto lijkt ons rechtstreeks in verband gebracht te kunnen worden met zijn later geformuleerde opvatting dat de volwassen religiositeit de "outgrowth [is] of many successive discriminations and continuous reorganization" (Allport, 1950, 59). Kenmerkend voor de groei naar volwassenheid - niet alleen religieuze volwassenheid - is voor hem blijkbaar de afwisseling van voortdurende differentiatie ("das Geeinte zu entzweien") met voortdurende integratie ("das Entzweite zu einigen") op een hoger nivo. Dit laatste - 'op een hoger nivo' - kan worden afgeleid uit de

derde ontwikkelingsfaktor: funktionele autonomie. Het is vooral deze faktor die licht kan werpen op Allports onderscheid tussen volwassen en onvolwassen religiositeit. Het dynamische van zijn persoonlijkheidstheorie is met name in de werking van dit principe gelegen, omdat Allport er in tot uitdrukking brengt dat iedere huidige menselijke motivatie weliswaar zijn oorsprong zal hebben in lichamelijke behoeften ("organic cravings"), maar dat van een ontwikkeling van de persoonlijkheid pas gesproken kan worden wanneer de motivatie zich verzelfstandigd heeft.

Met funktionele autonomie - kernbegrip in zijn persoonlijkheidstheorie - duidt Allport aan dat "the reasons why an adult now engages in some form of behavior are not the same reasons which originally caused him or her to engage in that behavior" (Hergenhahn, 1980, 157). De motivatie is funktioneel autonoom geworden wanneer "the tensions involved are not of the same kind as the antecedent tensions from which the acquired system [of motivation; FD] developed" (Allport, 1961, 229). Van bijzonder belang hierbij is dat het er niet om gaat dat de "reasons why" zondermeer veranderd zijn, maar dat zij van een andere *orde* ("not of the same kind") zijn geworden. Het idee voor dit principe had Allport ontleend aan Woodworth die al eerder de mening verkondigd had dat 'drives' zich in de ontwikkeling van de persoonlijkheid kunnen losmaken van hun instinctieve basis en "become activated directly, setting up a state of desire and tension for activities and objects no longer connected with the original impulse. Activities and objects that earlier (.....) were *means* to an end, now become *ends* in themselves" (Allport, 1937, 195; kursivering in origineel). Exact dezelfde terminologie zullen wij weer tegenkomen wanneer wij de door Allport (zie bijvoorbeeld Allport, 1960) gehanteerde formuleringen van de verschillen tussen extrinsieke en intrinsieke religiositeit nader analyseren.

Wat betreft het begrip funktionele autonomie lijkt voor ons overigens een door Allport gemaakt onderscheid van belang te zijn dat in de presentatie van zijn ideeën in persoonlijkheidspsychologische handboeken in het algemeen een ondergeschikte rol speelt. Hij maakt namelijk onderscheid tussen "proprieate" en "perseverative" funktionele autonomie. Onder perseveratieve funktionele autonomie verstaat hij het verschijnsel dat bepaalde gedragingen uitgevoerd blijven worden hoewel zij niet langer funktioneel zijn voor de bevrediging van de oorspronkelijke behoeften. Zij zijn weliswaar andere behoeften gaan bevredigen, maar deze behoeften zijn niet van een andere orde dan de oorspronkelijke. Hij duidt hiermee op routine- en gewoontehandelingen (bijvoorbeeld ook verslavingen), wier oorspronkelijke motivationele basis is komen te vervallen, zonder dat zij een intrinsieke motivationele basis hebben verkregen. "Their perseveration is accounted for in terms such as delayed extinction, self-maintaining circuits in the nervous system, partial reinforcement, and the coexistence of multiple determinants" (Hall & Lindzey, 1970, 271). Onder 'proprieate' funktionele autonomie daarentegen verstaat Allport dat de oorspronkelijke motivationele basis van de handeling is komen te vervallen, terwijl de motivatie voor de handeling deel is geworden van het 'proprium'. Met andere woorden, de motivatie die tot het gedrag leidt, is in dit geval onderdeel geworden van de kern van de individuele persoonlijkheid en is daarmee dus inderdaad van een geheel

andere orde geworden dan de oorspronkelijke motivatie die gebaseerd was op lichamelijke behoeften. In hoofdstuk 1 hebben wij reeds enkele voorbeelden gegeven van hoe Allport zich het 'proprieate' functioneel autonoom worden van motivaties voorstelt. Hergenhahn (1980, 157) duidt dit als volgt aan: "Allport felt that when motives became part of the proprium they were pursued for their own sake and not for external encouragement or reward. Such motives are self-sustaining because they have become part of the person". Dit onderscheid tussen perseveratief en 'proprieate' functioneel autonome motivatie roept - toegepast op religieuze motivaties - niet alleen associaties op met Marx' interpretatie van de godsdienst als opium van het volk (verslaving!), maar ook met Freuds interpretatie van de godsdienst als illusoir dwangmatig handelen en als kollektieve neurose (zie Allport, 1962b, voor een beschrijving van de parallellen tussen extrinsieke religiositeit en neurosen).

Naar onze mening behoeft het geen nadere toelichting dat in Allports persoonlijkheidstheorie voor de religie (als 'hoogste' levensfilosofie) een belangrijke plaats is ingeruimd en het komt ons voor dat zijn latere typologie van volwassen versus onvolwassen religiositeit zonder enige twijfel rechtstreeks beïnvloed is geworden door zijn opvattingen over de ontwikkeling van de persoonlijkheid tot volwassenheid. Des te opmerkelijker is het - mede ook gezien de vaagheid die altijd rond het begrip intrinsieke religiositeit is blijven heersen - dat door godsdienstpsychologen nauwelijks pogingen zijn ondernomen tot het leggen van verbanden tussen Allports opvattingen over de volwassen persoonlijkheid en zijn theorie over religieuze houdingen. Veel verder dan opmerkingen in de trant van "thus we see a straight line in Allport's thinking from functional autonomy, to 'derivative yet dynamic' mature religion, to the intrinsic religious orientation" (Kahoe, 1985, 408) is men in het algemeen niet gekomen, waarbij zelfs door Kahoe het "thus" niet nader ingevuld wordt. Een van de weinige uitzonderingen vormt McConnell (1971, 23-34) die Allports opvattingen over de subjectieve religiositeit bespreekt in het licht van diens persoonlijkheidstheorie. Volgens hem is Allports uitgangspunt geweest dat het niet voldoende is "to define religion as a replication of culture for we can readily isolate persons and behavior identified with religious experiences that do not mirror cultural beliefs. We must therefore recognize a plurality of religious experiences that we can specify by quality and personality traits" (McConnell, 1971, 23). Hij bespreekt vervolgens Allports opvattingen over varianten van subjectief geloof als een uitvloeisel van diens analyse van de relatie tussen de genoemde "plurality of religious experiences" met "personality traits". In dit uitgangspunt ligt overigens volgens McConnell meteen een fundamentele zwakte van Allports religieuze attitudentheorie besloten, want "[Allport's] perspective is limited by its relative lack of attention to the influence and conditioning of society upon selfhood and belief. Allport's emphasis tended to concentrate upon individual psychology and the relationship to belief. But the linkage of personality characteristics and kinds of religious behaviors and belief represents only one dimension in the process of self-formation" (McConnell, 1971, 33).

Hoe dit ook zij, het onderscheid tussen volwassen en onvolwassen religiositeit (cq intrinsieke en extrinsieke religiositeit) lijkt ons inderdaad een direkt afgeleide te zijn van Allports opvattingen over de volwassen (cq onvolwassen) persoonlijkheid, al is het maar omdat in beide gevallen volwassenheid en onvolwassenheid worden omschreven in termen die onveranderlijk gebaseerd zijn op de notie van functionele autonomie.

§ 2. 2. 1

Volwassen versus onvolwassen religiositeit inhoudelijk beschreven

Zoals reeds vermeld, zou het na de *Study of Values* twintig jaar (tot na WO II) duren alvorens Allport expliciet over de individuele religiositeit zou publiceren en een typologie van religieuze motivaties (attituden) zou gaan ontwikkelen. Zijn eerste na-oorlogse publikatie waarin de religie als hoofdthema aan de orde wordt gesteld, is een verslag van een onderzoek naar de godsdienstigheid van de "post-war college student" (Allport, Gillespie & Young, 1948). Dit is echter een zuiver empirisch verslag waaruit nauwelijks konklusies afgeleid kunnen worden ten aanzien van zijn persoonlijkheidstheoretische opvattingen over religie. De inspiratie voor dit onderzoek kwam voort uit de observatie dat er, wat betreft religieuze beleving, grote verschillen leken te bestaan tussen studenten die front-ervaringen hadden opgedaan en studenten die de oorlogsjaren (bijvoorbeeld vanwege hun leeftijd) in de Verenigde Staten hadden doorgebracht, en daar uiteraard geen direkte gevechtshandelingen meegemaakt hadden.

Het enige dat wij, wat betreft zijn theoretische opvattingen over religie, uit de door hem gehanteerde vragenlijst (opmerkelijkerwijs aangeduid als "attitude-inventory"; zie de navolgende paragraaf) kunnen afleiden, is dat godsdienstigheid volgens hem niet primair vastgesteld dient te worden in termen van religieus gedrag (zoals bijvoorbeeld kerkgang of bidden) maar in termen van 'subjektief bewustzijn'. Een centrale plaats in de vragenlijst lijkt te worden ingenomen door de navolgende vraag: "Generally speaking, religion in childhood is marked by it's external character; it is simply 'there', to be believed along with the traditions and codes of the family and culture. This situation often changes so that at some time there is an *inner* experience which makes religion a distinctively subjective and personal matter. Does this statement characterize your own development?" (Allport, Gillespie & Young, 1948, 6; kursivering in origineel). Zelf duidt Allport (1950, 41) de meer algemene, maar overigens niet minder suggestieve vraag "do you feel that you require some form of religious orientation or belief in order to achieve a fully mature philosophy of life?" aan als de "pivotal question in this study". In de formulering van de door ons als cruciaal beschouwde vraag lijkt het latere onderscheid tussen de extrinsieke en de intrinsieke religiositeit (extrinsiek als "external character, simply 'there'", versus intrinsiek als "inner experience") al in de kiem aanwezig te zijn. In de formulering van de door Allport zelf als cruciaal beschouwde vraag, waarin een nadruk ligt op de religie als

"philosophy of life", wordt duidelijk hoezeer hij de studie van de subjektieve religiositeit tot het domein van de persoonlijkheidsleer rekent.

Zoals gezegd, zijn uit het artikel van Allport, Gillespie & Young geen konklusies te trekken ten aanzien van de psychologische functies en antecedenten van het geloof. Dergelijke konklusies zijn echter wel te trekken uit een groot aantal andere publikaties die Allport schreef in de jaren vijftig en zestig. De navolgende paragraaf is volledig gebaseerd op (passages uit) de onderstaande werken.

- 1) Allport (1950): het reeds genoemde *The Individual and his Religion*, waarin hij zijn opvattingen over volwassen en onvolwassen religiositeit expliciet formuleerde;

- 2) Allport (1955, 93-98): een passage over de individuele godsdienstigheid in een min of meer gepopulariseerde versie van zijn persoonlijkheidstheorie;

- 3) Allport (1960, 257-268): een artikel over het verband tussen geloof en vooroordeel (publikatie van een lezing uit 1959), waarin hij voor de eerste maal de terminologie 'intrinsieke versus extrinsieke religieuze motivatie' hanteerde ter vervanging van de terminologie 'volwassen versus onvolwassen religieus sentiment';

- 4) Allport (1961, 300-304): een passage over het religieus sentiment in de herziene uitgave van zijn persoonlijkheidstheorie uit 1937;

- 5) Allport (1962a): een lezing over het vooroordeel, specifiek gericht op de vraag of vooroordeel een in de persoonlijkheid danwel in de sociale omgeving gefundeerd verschijnsel is, maar met een uitweiding over de relatie tussen godsdienstigheid en vooroordeel;

- 6) Allport (1962b): een lezing over de relatie tussen religie en geestelijke gezondheid;

- 7) Allports opmerkingen in een discussie met verscheidene (godsdienst-) psychologen over het thema "religion and social attitudes" (Academy of Religion and Mental Health, 1963), gevoerd onder zijn voorzitterschap;

- 8) Allport (1964, 12-15): een passage uit een lezing over de levensfilosofie als "generic attitude";

- 9) Allport & Ross (1967): een verslag van een empirisch onderzoek naar het verband tussen religiositeit en vooroordeel, inclusief opmerkingen over de operationalisatie van de extrinsieke en de intrinsieke religiositeit in de "Religious Orientations Scale" (ROS).

Het is hier niet de plaats uitvoerig inhoudelijk (bijvoorbeeld wat betreft het verband tussen vooroordeel en religiositeit) op al deze publikaties in te gaan. Het gaat er ons uitsluitend om ons een beeld te vormen van de conceptuele differentiaties die Allport door middel van zijn religieuze typologieën poogde aan te brengen. Hoewel Hall & Lindzey (1970, 263) nadrukkelijk verklaren dat "for Allport definitions are not matters to be taken lightly", zullen wij zien dat hij niet altijd even duidelijk is geweest in zijn definities van volwassen versus onvolwassen cq extrinsieke versus intrinsieke religiositeit, hetgeen tot gevolg heeft gehad dat nooit erg duidelijk is geworden wat men zich onder een volwassen, intrinsiek geloof in psychologische zin konkreet dient voor te stellen. Deze vaagheid van Allports

omschrijvingen en de spanningen daarvan met zijn operationalisatie, zou het belangrijkste punt van kritiek van Batson & Ventis op Allports theoretiseren gaan vormen. Wij zullen echter eerst ingaan op chronologische variaties in de door Allport gehanteerde terminologie wanneer hij over 'subjektieve' religiositeit spreekt. Een analyse van de terminologische wijzigingen die zich op dit punt hebben voorgedaan is van belang voor de vraag welke psychologische verschillen de kern vormen van de door hem gemaakte onderscheidingen.

§ 2. 2. 2

Allports terminologie: religiositeit als value, sentiment, motivatie, oriëntatie, attitude of cognitieve stijl?

Hoewel *The Individual and his Religion* (Allport, 1950) vrijwel geheel (maar met name hoofdstuk 3: "The Religion of Maturity") gewijd is aan de omschrijving van de verschillen tussen het volwassen en het onvolwassen religieuze sentiment kan de lezer nergens een korte en bondige definitie van deze termen aantreffen. Zelfs is niet duidelijk binnen welke psychologisch-theoretische kaders de begrippen opgevat dienen te worden. In 1931 sprak Allport over religie nog in termen van *value*. In 1950 hanteert hij deze term echter niet meer, wellicht omdat dat het voor hem onmogelijk gemaakt zou hebben van een onvolwassen religiositeit te spreken. Een *value* is immers (Allport, 1935, 809) "more properly spoken of when the individual is mature and has reflected upon and organized his interests within a comprehensive and consistent system of thought and feeling". Dus slechts de volwassen religiositeit, de religiositeit als alomvattende "philosophy of life", kan gedefinieerd worden in termen van *value*. Spreken van een 'onvolwassen religieuze waarde' zou bijgevolg welhaast een *contradictio in terminis* betekend hebben.

Het valt op dat Allport vrijwel nooit van religie spreekt in termen van *attitude* (eigenlijk alleen in Allport et al., 1948 en voorts een enkele maal bij wijze van 'slip of the pen', zoals bijvoorbeeld Allport, 1950, 29, 36 en 52). Hoewel hij welhaast beschouwd kan worden als degene die het begrip *attitude* in de psychologie heeft geïntroduceerd (Oskamp, 1977, 4 typeert hem als de "champion of attitudes"), gebruikt hij, wanneer het over religie gaat, bij voorkeur de term religieus *sentiment*, al hanteert hij ook wel de aanduidingen religieuze *motivatie* en 'gegeneraliseerde religieuze *oriëntatie*'.

Allport (1950, 64) definieert het religieus sentiment als: "a disposition, built up through experience, to respond favorably, and in certain habitual ways, to conceptual objects and principles that the individual regards as of ultimate importance in his own life, and as having to do with what he regards as permanent or central in the nature of things". In het eerste deel van deze formulering (tot en met het woord 'principles') wordt een definitie gegeven van het sentiment als zodanig. Daarbij is opvallend dat elementen van zijn definitie van het begrip *attitude* schijnen te worden gekoppeld aan aspecten

die hij al in zijn vroegere publikaties (bijvoorbeeld Allport, 1935) tot de kenmerken van het sentiment rekende.

Vergelijken wij deze definitie van het religieuze sentiment met de eerder door hem geformuleerde verschillen tussen het sentiment en de attitude (Allport, 1935, 808), dan blijkt de notie dat het sentiment een *positieve* dispositie is niet nieuw te zijn. Wel nieuw (danwel overgenomen uit de definitie van attitude) is dat het een *verworven* dispositie is ("built up through experience") en vooral dat zij betrekking heeft op "*conceptual objects and principles*". In 1935 beschouwde hij het sentiment nog als sterker gekoppeld aan lichamelijke behoeften en had het nog betrekking op konkrete ("definite") objecten.

In het tweede deel van de bovenstaande formulering uit 1950 wordt een definitie gegeven van wat onder de terminus 'religieus' dient te worden verstaan. Daarbij is opvallend dat religiositeit niet meer wordt omschreven in termen van 'eenheid met de kosmos' zoals in de *Study of Values* benadering, maar in termen van "ultimate importance" en "permanent or central in the nature of things".

Men kan spekuleren over de vraag waarom Allport rond 1950 de term religieuze attitude vermeed ten faveure van 'sentiment', te meer daar hij (Allport, 1935, 807-808) uitdrukkelijk als zijn mening had verkondigd dat het begrip attitude de voorkeur verdient boven het begrip sentiment als de "main foundation of all social psychology". De meest voor de hand liggende verklaring lijkt te zijn dat in Allports opvatting de attitude weliswaar het basisconcept van de sociale psychologie is, maar de trait het basisbegrip van de persoonlijkheidspsychologie (Allport, 1961, 348; Allport, 1935, 838: "traits and not attitudes are the primary qualities in personality"). De studie van, en het theoretiseren over de subjectieve gelovigheid behoort voor Allport niet tot het domein van de sociale psychologie maar tot het domein van de persoonlijkheidsleer. En dus hanteert hij de term 'sentiment', want het sentiment is in zijn opvatting nauwer verbonden met de trait dan de attitude, en is om die reden een meer primaire determinant van de persoonlijkheid. Overigens is voor Allport het verschil tussen de trait en de attitude geenszins fundamenteel maar slechts gradueel, want "the more generalized the attitude becomes the more it resembles a trait" (Allport, 1935, 838).

Het komt ons voor dat Allport de voorkeur aan de term religieus sentiment gaf omdat dit hem de mogelijkheid verschafte aan te duiden dat een religieuze houding niet slechts een relatief vergankelijke en veranderlijke, relatief emotionele, feitelijk aanwezige, positief óf negatief gekleurde, en niet noodzakelijkerwijs motiverende 'houding tegenover' een abstrakt gegeven (God?) is, hetgeen door de term attitude gesuggereerd zou worden. Wij leiden dit af uit Allports (1935, 808) lijst van verschillen tussen het sentiment en de attitude. Deze verschillen zijn de volgende:

- met sentiment wordt een (eventueel slechts latent aanwezige) natuurlijke geneigdheid uitgedrukt, terwijl de attitude meer betrekking heeft op een manifeste en aangeleerde 'houding ten opzichte van';
- een sentiment is gericht op een scherp begrensd (konkreet) object, terwijl het object van een attitude normaliter meer abstrakt en conceptueel is;

- het sentiment is duurzamer in vergelijking met de attitude, die meer vergankelijk kan zijn en normaliter minder emotioneel geladen is ("dissociated from the main emotional centers of personality");
- het sentiment is bewust en "benign" (het is een positieve dispositie), terwijl het begrip attitude zowel naar bewuste als onbewuste aspecten van een dispositie verwijst en bovendien zowel een positieve als een negatieve houding kan uitdrukken (met andere woorden, de term attitude heeft minder normatieve lading).

Allport vat het belangrijkste verschil tussen de attitude en de trait als volgt samen: "A trait is a form or manner of behaving; an attitude is a directed tendency. One may have an attitude (.....) *toward* objects, persons, qualities, or classes of ideas, but one *is* in one's very nature (.....)" (Allport, 1935, 809; kursiveringen in origineel). Met andere woorden, en betrokken op de religie: spreken van een religieuze attitude zou tot uitdrukking brengen dat de persoon een houding ten aanzien van de godsdienst heeft; spreken van een religieus sentiment drukt daarentegen uit dat deze mens in het diepst van zijn wezen religieus is. Religieuze attitude zou te gemakkelijk opgevat kunnen worden als 'houding ten aanzien van de religie'; religieus sentiment drukt daarentegen uit dat het hierbij niet om een 'houding tegenover' gaat, maar om een 'houding die zijn oorsprong vindt in'. Aan de volgens Allport fundamentele plaats van de religie als determinant van de persoonlijkheid zou geen recht gedaan worden wanneer de gelovigheid opgevat zou kunnen worden als "het is slechts een attitude". Geloof is voor Allport niet hetzelfde als een positieve houding tegenover de godsdienst, en religieuze attitude zou bijgevolg een te oppervlakkige term zijn geweest om de diepgaande invloed aan te kunnen duiden die de religie op de ontwikkeling van de persoonlijkheid naar volwassenheid heeft. Uit zijn voorkeur voor de term religieus sentiment - inclusief de notie dat het per definitie een *positieve* dispositie is - blijkt de hoge achting die Allport had voor de religieuze levensfilosofie als centraal, vormgevend, motiverend en dynamiserend element in de groei van de persoonlijkheid naar volwassenheid. Als religiositeit al in termen van attitude gedefinieerd zou kunnen worden, dan zou het op zijn minst een "generic attitude" zijn, een houding die ontspringt in de fundamentele dynamiek van het menselijk leven (Allport, 1964, 10). Maar in dat geval verdient een omschrijving in termen van sentiment de voorkeur, omdat ook daármee deze dynamiek wordt aangeduid. Bovendien is in 'sentiment' echter noodzakelijkerwijs een positieve evaluatie besloten, terwijl tevens de psychologie van de subjektieve religiositeit er mee uit de sfeer van de sociaal psychologische terminologie wordt gehaald en geplaatst binnen de persoonlijkheidstheoretische kaders, waar zij volgens Allport thuis hoort.

Maar dit gezegd zijnde, moeten wij ons afvragen waarom Allport - na in 1954 korte tijd gebruik te hebben gemaakt van de aanduidingen "interiorized" versus "institutionalized" - rond 1960 de terminologie volwassen en onvolwassen religieus sentiment liet vallen en er de termen intrinsieke en extrinsieke religieuze motivatie voor in de plaats stelde. Batson & Ventis (1982, 143) zijn van mening dat de aanleiding tot deze terminologische wijziging gevormd werd door Allports behoefte de evaluatieve konnotaties uit

het onderscheid tussen 'volwassen' en 'onvolwassen' te halen. Deze interpretatie lijkt ons echter niet zondermeer juist te zijn.

Wij hebben Allports voorkeur voor het begrip sentiment geïnterpreteerd als uitdrukking gevend aan de centrale plaats die hij aan de godsdienstigheid als persoonlijkheidsvormend element toekent. Voor Allport is de individuele gelovigheid niet een vrijblijvende 'houding tegenover.....' maar een dwingende 'natuurlijke geneigdheid tot'. In de hantering van deze term zit zonder twiifel een normatief moment besloten. In die zin hebben Batson & Ventis gelijk, zij het dat het normatieve niet uitsluitend - en zelfs niet in eerste instantie - gelegen is in de aanduiding onvolwassen versus volwassen, maar veeleer in de term sentiment zelf. Op geen enkel moment echter laat Allport in zijn latere werk ook maar in de geringste mate doorschemeren dat hij ooit moeite mee heeft gekregen met deze normatieve toon. Wanneer de voorkeur voor de terminologie volwassen versus onvolwassen religieus sentiment inderdaad berust op een bewuste keuze voor evaluatieve termen, en de latere voorkeur voor intrinsieke versus extrinsieke motivatie berust op een uitdrukkelijke keuze voor neutrale termen (zoals Batson & Ventis beweren), dan zou het voor de hand liggen dat Allport zelf deze wijziging als zodanig verantwoord zou hebben. Dat doet hij echter niet. Integendeel, inhoudelijk zijn de latere beschrijvingen van het onderscheid niet minder evaluatief dan de oorspronkelijke. Naar onze mening ligt een andere verklaring voor de wijziging in terminologie meer voor de hand. Deze verklaring is de volgende.

Het begrip intrinsieke motivatie was aan het begin van de jaren vijftig binnen de psychologie (opnieuw) populair geworden. Murray (1964, 81) spreekt in dit verband zelfs van een "rediscovery of intrinsically motivated behavior", een herontdekking die hij interpreteert als een reactie op de kritieken die vanaf de jaren twintig en dertig geleverd werden op de instinkttheorieën. Door zijn wijziging in terminologie sloot Allport aan bij deze ontwikkelingen. Dit maakte het hem mogelijk nog sterker het verschil in functionele autonomie tussen de beide varianten te gaan benadrukken (per slot van rekening zijn het immers *motivaties* die functioneel autonoom worden), en daarmee het "means-to-an-end" karakter van extrinsieke religiositeit versus het "end-in-itself" karakter van de intrinsieke religiositeit. Met andere woorden, de nadruk kon nu komen te liggen op andere inhoudelijke aspecten van de typologie. Door formuleringen te kiezen die beter aansloten bij motivatietheorieën, werd immers de *funktionele* aard van de extrinsieke religiositeit beter tot uitdrukking gebracht en de *autonome* aard van de intrinsieke. Had Allport oorspronkelijk een nadruk gelegd op het dynamische karakter van de volwassen religiositeit als belangrijkste differentiërend kenmerk, in zijn latere formuleringen ligt wat dit betreft de nadruk op het functionele en utilitaire karakter van de extrinsieke religiositeit. Opmerkelijk is in dit verband bijvoorbeeld dat de in *The Individual and his Religion* opgenomen lijst van onderscheidende kenmerken (zoals wij die in de navolgende paragraaf aan de orde zullen stellen) inderdaad karakteristieken betreft die de volwassen religiositeit volgens Allport wél bezit maar de onvolwassen religiositeit níét. In latere jaren zou Allport veel meer de kenmerken van de extrinsieke religiositeit gaan beschrijven, daarbij telkens aanduidend dat deze in de intrinsieke religiositeit ontbreken.

Voorts duidt de verandering in terminologie naar onze mening ook op een groeiende ontevredenheid van Allport met de associatie die door 'sentiment' wordt opgeroepen met de traittheorieën. Weliswaar bezitten in Allports opvatting ook veel traits een motiverende kracht (Allport, 1966, 3), maar niet alle: "I myself would regard traits (i.e. some traits) as motivational (others being merely stylistic)". Bovendien was - zoals bekend - aan het begin van de jaren zestig het traitbegrip ernstig onder kritiek gekomen. In het traitbegrip lag de nadruk te zeer op het onveranderlijke karakter van de psychofysische elementen ("units"; zie Allport, 1958: "What units shall we employ?") waaruit de persoonlijkheid gedacht werd opgebouwd te zijn. Men ging de persoonlijkheid steeds meer opvatten in termen van veranderingsprocessen. Allport zal gevoelig zijn geweest voor dit argument vanwege zijn voorkeur voor een dynamische persoonlijkheidstheorie (Allport, 1937, 192). Dat hij de kritiek op de trait wel degelijk serieus nam (zelf spreekt hij van een "traitology" die inmiddels was ontstaan), blijkt uit de titel van het artikel uit 1966 waaruit wij zojuist een citaat hebben overgenomen: *Traits revisited*. Het traitbegrip was - ook volgens Allport - langzamerhand aan herziening toe, ook al wil hij geenszins zover gaan het geheel af te schaffen.

Ter afsluiting van deze paragraaf dienen wij enkele woorden te wijden aan de invloed die Allport lijkt te hebben ondergaan van de cognitieve theorieën die na WO II snel aan populariteit wonnen. Rond 1960 lijkt de term 'kognitief' voor hem nog synoniem aan 'rationeel' te zijn geweest. Op grond daarvan was hij van mening dat de gelovigheid niet goed - en in elk geval niet uitsluitend - vanuit deze optiek benaderd kan worden. Immers, "religion always involves more than a man's cognitive processes; nevertheless, being a response of the total self, rational thought is not excluded" (Allport, 1961, 302). Een enigszins kognitief georiënteerde benadering zou echter afgeleid kunnen worden uit zijn stelling dat het geloof - net als de humor - resulteert in een nieuwe 'kijk' op de dingen: "both set a worrisome event in a new frame of reference, smashing, as it were, the context of literal-mindedness. Both humor and religion shed a new light on life's troubles by taking them out of the routine frame. To view our problems humorously is to see them as of little consequence; to view them religiously is to see them in a serious scheme of changed meaning. In either case a new perspective results" (Allport, 1961, 301). En enkele jaren later (Allport & Ross, 1967, 441) liet hij doorschemeren dat aan het intrinsiek-extrinsiek onderscheid inderdaad cognitieve verschillen ten grondslag zouden kunnen liggen. Hij vermeldt immers dat de hoge positieve korrelatie die hij vond tussen de ongedifferentieerd pro-religieuze houding en vooroordeel gebaseerd zou kunnen zijn op het feit dat beide hun oorsprong vinden in een en hetzelfde kognitieve stijl kenmerk van "excessive category-width". In dit verband hanteren Allport & Ross voorts de aanduidingen "undifferentiated thinking" en "undifferentiated cognitive style". Hieruit mag uiteraard op zijn minst gekonkludeerd worden dat Allport de toenmalige kognitieve stijl theorieën niet onmiddellijk verwierp als irrelevant voor de studie en interpretatie van religieuze houdingen. Expliciete aanwijzingen dat behalve de ongedifferentieerd pro-religieuze houding ook de

beide 'zuivere' varianten op cognitieve verschillen gebaseerd zouden kunnen zijn, treffen we bij Allport & Ross echter niet aan.

§ 2. 2. 3

Karakteristieken van de volwassen religiositeit

Na deze beschouwing over de door Allport gehanteerde terminologie, kunnen wij terugkeren naar een inhoudelijke bespreking van zijn definities van volwassen en onvolwassen religiositeit. Volgens de door Allport (1950, 64-65) gepresenteerde lijst van kenmerken is de volwassen religiositeit 1) gedifferentieerd, 2) afgeleid en toch dynamisch, 3) moreel richtinggevend, 4) omvattend, 5) integratief, en 6) heuristisch. In deze paragraaf zullen wij op elk van de genoemde karakteristieken een korte toelichting geven (gebaseerd op Allport, 1950, 65-83).

Ad 1) De volwassen godsdienstigheid is *gedifferentieerd*. Deze karakteristiek wordt wellicht het best aangeduid in formuleringen afgeleid van Sanford (in Adorno et al., 1950, 53 en 219). Een persoon wiens religiositeit (nog) niet tot volwassenheid is gekomen, identificeert zich met een religieuze gemeenschap zonder daarover na te denken. Voor zo iemand is de godsdienst (*zijn* godsdienst) een ongedifferentieerd gegeven dat in alle opzichten positief gewaardeerd dient te worden. De volwassen religieuze persoonlijkheid daarentegen waardeert de religie meer genuanceerd omdat hij in staat is deelaspekten te onderscheiden en differentieel te beoordelen. Voor zo iemand is het geloof eveneens een positief gegeven, maar hij is zich er tevens van bewust dat de godsdienst niet noodzakelijkerwijs altijd en in alle opzichten een positieve rol in een mensenleven - en in zijn eigen leven - hoeft te spelen. Hij is in staat tot een kritisch, weloverdacht oordeel over afzonderlijke deelaspekten van de godsdienst zonder dat dit konflikteert met zijn algemeen positieve houding. Dit is alleen mogelijk doordat hij een onderscheid kan maken tussen bijvoorbeeld een bovennatuurlijke, een sociale, een kerkelijk-organisatorische komponent etc. van de godsdienst, welke alle afzonderlijk beoordeeld en gewaardeerd kunnen en moeten worden.

Ad 2) Volwassen religiositeit is *afgeleid maar toch dynamisch*. Hiermee duidt Allport aan dat het volwassen geloof functioneel autonoom geworden is. Daarmee houden met name zijn opvattingen over dit kenmerk van de volwassen religiositeit in sterke mate verband met zijn persoonlijkheidstheorie. Zoals iedere motivatie vindt ook de religieuze motivatie haar oorsprong in lichamelijke behoeften. In haar onvolwassen uitingvorm blijft zij direkt gebonden aan deze "organic cravings". Zij is een functioneel en utilitair middel om deze behoeften te bevredigen. Vandaar dat zij in zichzelf niet dynamisch ("driving") is in de zin van 'tot gedrag motiverend'; zij is slechts het resultaat van een motiverende 'drive' (en is in dat geval slechts "directive"; cf. Allports, 1966, 3 opmerking dat sommige traits niet "motivational" maar "merely stylistic" zijn). Pas wanneer de religieuze motivatie functioneel autonoom geworden is, en dus pas wanneer zij is los-

gekomen van haar instinktieve oorsprong, wordt zij uit zichzelf motiverend. Omdat zij tot het 'proprium', de kern van de persoonlijkheid, is gaan behoren (en daarmee inderdaad van een andere orde is geworden), geeft zij in dat geval niet alleen vorm aan het gedrag, maar zet zij ook uit zichzelf aan tot gedrag. Volgens Allport ligt hier het kernpunt van verschil tussen de volwassen en de onvolwassen religiositeit: "*the most important of all distinctions between the immature and the mature religious sentiment lies in this basic difference in their dynamic characters*" (Allport, 1950, 72; kursivering in origineel, waarmee het belang van de uitspraak benadrukt wordt). De volwassen religiositeit ontleent dit dynamiserend vermogen aan de centrale plaats die zij inneemt tussen de psychofysische elementen waaruit de persoonlijkheid is opgebouwd.

Allport gaat bij zijn uitleg over deze karakteristiek van volwassen religiositeit niet in op het onderscheid tussen perseveratieve en 'proprieate' funktionele autonomie, zoals wij dat eerder in dit hoofdstuk aan de orde hebben gesteld (wellicht omdat hij dat onderscheid in deze periode nog niet gemaakt had: Hall & Lindzey, 1970, 271 presenteren Allports opvattingen hieromtrent als een 'late' uitwerking naar aanleiding van kritiek van Bertocci). Gezien de nadruk die Allport legt op het dynamische karakter van het volwassen geloof ligt het voor de hand aan te nemen dat hij volwassen gelovigheid uitsluitend in verband brengt met de 'proprieate' variant. De verhouding van perseveratieve autonomie tot het onderscheid tussen volwassen en onvolwassen religiositeit blijft echter onduidelijk. Onvolwassen religiositeit zou volgens Allports uitleg geïnterpreteerd moeten worden als niet-autonome religiositeit. Dan blijft echter de vraag bestaan of er wat betreft de volwassen religiositeit sprake zou kunnen zijn van twee varianten, namelijk een 'proprieate' en een perseveratieve. Dit laatste lijkt niet goed in zijn denkbeelden te passen, hetgeen zou impliceren dat er ruimte is om twee varianten van onvolwassen religiositeit te onderscheiden. Maar daarvoor treffen wij in zijn publikaties evenmin aanwijzingen aan.

Ad 3) *moreel richtinggevend*. Volwassen religiositeit blijkt uit gedrag dat gebaseerd is op hoge morele normen. De Christelijke religieuze leer van de naastenliefde is geïnternaliseerd en vormt de basis voor het gedrag. Weliswaar geldt dit laatste ook enigermate voor de onvolwassen religiositeit, maar niet onvoorwaardelijk. Bovendien ontbreekt de internalisering, en dus de "moral zeal". Het is echter van belang goed te verstaan wat Allport verstaat onder 'hoge' morele normen. Hij bedoelt er niet mee de notie dat de normen volgens welke wij leven objectieve geldigheid zouden bezitten, noch ook dat wij zondermeer de traditionele normen van onze voorouders moeten overnemen omdat zij hun geldigheid in de geschiedenis bewezen zouden hebben. Onder de hoge morele normen die de volwassen religiositeit genereert, verstaat Allport de geïnternaliseerde ethische norm van handelen "in behalf of social betterment". Voor Allport is de volwassen religiositeit een humanitaire, op de medemens gerichte religiositeit.

Ad 4) *omvattend*. Allport pleit weliswaar voor een humanitaire religiositeit, maar dat wil geenszins zeggen dat voor hem daarmee ook het

humanisme de optimale uiting van godsdienstigheid zou zijn. Integendeel, het humanisme (cq een humanistische levenshouding) kan volgens Allport eventueel wel kenmerken van de volwassen religiositeit vertonen (zoals iedere "cause of sincere belief"), maar mist noodzakelijkerwijs haar dynamiek en ontwijkt bovendien de centrale vraag waar alleen het volwassen geloof zich wél mee bezig houdt, namelijk de vraag naar de "nature of all things", inklusief de vraag naar haar eigen grondslag. Het humanisme is "acceptable so far as it goes, but quite uncurious regarding its own presuppositions". Daarom kan het humanisme volgens Allport (en dit geldt *mutatis mutandis* zowel voor ieder ander sekulier "-isme" als voor de wetenschap) in tegenstelling tot de volwassen religiositeit principieel niet "the whole of a mature individual's horizon" omvatten: "residues are left over which only religion can absorb".

Ad 5) *integratief*. De volwassen religiositeit omvat niet alleen alle aspecten van het leven, maar verbindt deze in een "unifying philosophy of life" tevens tot een harmonieus geheel. Aan drie aspecten van het leven schenkt Allport in dit verband speciale aandacht, omdat zij specifieke problemen kunnen opleveren wat betreft de integratie in een homogeen patroon van waarden en opvattingen. Ten eerste mag een volwassen religiositeit niet vóór- of anti-wetenschappelijk zijn ("the religion we embrace cannot be pre-scientific; nor anti-scientific; it must be co-scientific") en zeker niet anti-psychologisch: "for to apply the prophetic teachings of past ages to a technical age requires special assistance from the sciences that deal with personality and with human relations". Ten tweede kan het geloof alleen dán volwassen genoemd worden, wanneer men erkent dat voor het menselijk bestaan een 'vrijheid in gebondenheid' kenmerkend is. Hoewel zijn toekomst grotendeels open ligt, wordt het leven van de mens nu eenmaal noodzakelijkerwijs gedeeltelijk bepaald door zijn verleden en door de grenzen van zijn momentane situatie. Ten slotte wijdt Allport speciale aandacht aan het probleem van het kwaad en het lijden. Dit is volgens hem de rots waarop velen in hun religieuze ontwikkeling schipbreuk lijden: "the suffering of innocent persons is for most people the hardest of all facts to integrate into a religious sentiment". Alleen een levensfilosofie die op deze vraag een bevredigend antwoord verschaft, kan met recht "unifying" genoemd worden.

Ad 6) *heuristisch*. Wij hebben gezien dat volgens Allport de dynamiek die de volwassen gelovigheid kenmerkt, het belangrijkste onderscheidend criterium ten opzichte van de onvolwassen religiositeit zou vormen. Elders echter (Academy, 1963, 120) stelt hij dat niet deze dynamiek, maar het heuristische karakter van het volwassen geloof het centrale verschilpunt vormt: "Dr. Allport thought that the concept of tentativeness (.....) was the core of his idea [van volwassen religiositeit; FD]".

Een volwassen geloof kenmerkt zich door het bewustzijn te moeten leven zonder absolute geloofszekerheid, en is daarom onverenigbaar met de notie 'eeuwige Waarheid' gevonden te hebben: "a heuristic belief is one that is held tentatively until it can be confirmed or until it helps discover a more valid belief". Maar ook al kan absolute geloofszekerheid voor de volwassen

gelovige niet bestaan, dat betekent niet dat hij door twijfel verlamd wordt. Integendeel, "it is characteristic of the mature mind that it can act wholeheartedly even without absolute certainty. It can be sure without being cocksure". Dit "heuristic realism" (Allport, 1966) vertoont overeenkomst met wat Kelly (1977) aanduidt als "constructive alternativism".

Ter verduidelijking gaat Allport in dit verband nader in op het onderscheid tussen objectieve en subjectieve zekerheid (in de engelse taal: het verschil tussen "certainty" en "certitude"). De volwassen gelovige is geenszins iemand die twijfelt aan zijn idealen, maar iemand die zijn idealen kan relativeren. Twijfel impliceert het ontbreken van een commitment. In de volwassen religiositeit staat daarentegen een overgave aan de religieuze waarden centraal ook al is men zich bewust dat deze subjectieve waarden geen absolute, objectieve zekerheden kunnen inhouden. Hier ligt volgens Allport de overeenkomst - maar tegelijk ook het verschil - tussen de volwassen gelovige en de agnostikus. Beiden zijn zich bewust dat de "nature of all things" (inklusief Gods aard) in diepste wezen niet gekend kan worden, maar terwijl dit bij de agnostikus snel leidt tot besluiteloosheid en tot inproductieve skepsis, blijft de gelovige optimistisch dat de subjectieve religieuze waarden waarin hij gelooft geen illusie zijn, ook al zijn ze evenmin objectieve zekerheden.

Op deze vergelijking tussen de volwassen gelovige en de agnostikus zal Allport terugkomen wanneer hij nader ingaat op de religieuze twijfel. Hij bespreekt dan onder andere de - zoals hij zegt 'subtiele' - relatie tussen (militant) atheïsme en (volwassen) geloof. Dit onderscheid is, in psychologische zin, volgens hem niet zo groot als men in eerste instantie wellicht geneigd zou zijn te denken. Immers, "by reacting so violently against religion, an ardent atheist in reality betrays a deep interest in the religious mode of life" (Allport, 1950, 118). Atheïsme is niet antithetisch ten opzichte van de religie als levensfilosofie, maar slechts ten opzichte van de georganiseerde ("formal") religie als instituut en doktrine. Volgens Allport beschouwen velen zichzelf hedentendage (i. e. rond 1950) als atheïst uitsluitend en alleen omdat zij niet kunnen geloven in de algemeen gangbare godsopvatting. Dit betekent echter in het geheel niet dat zij niet religieus gemotiveerd zijn in de zin van 'actief zoekend naar een antwoord op de vraag naar het wezen van alle dingen'. De atheïst vertoont vaak een overeenkomst met de volwassen gelovige in die zin dat zij beiden kenmerken van een "religieus agnosticisme" vertonen, een volgens Allport in de periode na WO II veel voorkomende houding ("one of the commonest states of mind at the present time") die hij, naar het schijnt, niet negatief beoordeelt. Religieus agnosticisme is de houding "wherein individuals react against formal religion lest it impede the free exercise of their minds, but at the same time often maintain the highest standards of ethical conduct, and may vaguely relate these standards to the moments of reverence and wonder that they occasionally experience. The point to note is that in reacting against the intellectual slavery of an idea, the resulting negativism often pertains to specific content rather than to basic values" (Allport, 1950, 119). De vorm van twijfel die in dit religieus agnosticisme tot uitdrukking komt, zet Allport - als "genuine doubt", vandaar onze interpretatie dat hij haar niet negatief

beoordeelt - onder andere af tegen een twijfelzucht die voortkomt uit "violations of self-interest" ("a faith centered in self-advantage is bound to break up") en tegen twijfel die voortkomt uit de "shortcomings of organized religion" ("doubt engendered by visible hypocrisy and failure in institutional religion"; beide citaten Allport, 1950, 120). Volgens McConnell (1971, 25-26) onderscheidt Allport twee vormen van twijfel, die korresponderen met de extrinsiek-intrinsiek typologie (onvolwassen-volwassen geloof), namelijk een "absolutistic, scientific doubting" en een "doubting that is an integral part of heuristic belief". De "clash" tussen beide kan op een drietal manieren een oplossing vinden: "1) the absolute triumph of scientific doubt - itself impervious to doubt and thus a fundamental contradiction; 2) a schizofrenia whereby both scientific doubting and heuristic belief are employed in different segments of human life without being related; and 3) 'a ceaseless struggle to assimilate the scientific frame of thought within an expanded religious frame'" (McConnell, 1971, 26). De hier sub 3 genoemde vorm van twijfel (door McConnell geciteerd uit Allport, 1950, 116) is de waarachtige twijfel, die noodzakelijkerwijs deel uitmaakt van het volwassen, heuristisch geloof.

§ 2. 3

Van 'immature-mature' naar 'extrinsiek-intrinsiek'

Voor zover wij hebben kunnen nagaan (zie ook Batson & Ventis, 1982, 143), gebruikte Allport de termen intrinsieke en extrinsieke religieuze motivatie voor het eerst in een lezing uit 1959, die een jaar later in boekvorm gepubliceerd werd (Allport, 1960). In deze lezing analyseert hij het paradoxale verband tussen religiositeit en vooroordeel dat in vele onderzoeken voortdurend aangetroffen werd. Deze relatie verwonderde en verontruste hem in hoge mate. In verscheidene artikelen van zijn hand hierover treffen we uitspraken aan in de trant van "some of us were startled, even shocked, by a persistent finding" (Allport, 1962a, 131). We mogen zonder twijfel aannemen dat hij zelf tot deze 'sommigen onder ons' behoorde.

In genoemde voordracht beargumenteert Allport dat alleen de extrinsieke religiositeit met vooroordeel samenhangt, en dat deze "betekenisvolle kovariatie" (Allport, 1966) gebaseerd is op het feit dat beide hun oorsprong vinden in een en dezelfde ontwikkelingsstoornis, namelijk in een fixatie op een ontwikkelingsnivo waarop de medemens nog als een bedreiging wordt ervaren. Extrinsieke religiositeit én vooroordeel treffen we aan bij mensen die niet "the leap that Piaget calls reciprocity" (Allport, 1960) hebben kunnen maken. In termen die nauwer aansluiten bij zijn eigen persoonlijkheidstheorie zouden we kunnen zeggen dat de ontwikkeling van het proprium van deze mensen is blijven steken op het nivo van "ego-enhancement", hetgeen betekent dat zich bij hen wél al een bepaald "self-esteem" heeft ontwikkeld ("the most notorious property of the proprium [.....], its unabashed self-seeking; Allport, 1955, 44), maar zij de stap naar de "self-extension" niet hebben kunnen maken (zie Hall & Lindzey, 1970, 269), laat staan dat zij het vermogen tot "self-objectification" zouden hebben

verworven. De oorzaak van deze ontwikkelingsstoornis is gelegen in een gemis aan "basic trust and security within the home" (Allport, 1960, 264).

In de inhoudelijke omschrijvingen die Allport in de in 1960 gepubliceerde voordracht van de extrinsieke en de intrinsieke religiositeit geeft, treffen wij de navolgende formuleringen aan.

- *Extrinsieke religiositeit* wordt gedefinieerd in termen van: "religion is not the master-motive in the life. It plays an instrumental role only. It serves and rationalizes assorted forms of self-interest. In such a life, the full creed and full teaching of religion are not adopted. The person does not serve his religion; it is subordinated to serve him. The master-motive is always self-interest. In such a life-economy, religion has extrinsic value only". Andere aanwijzingen voor wat hij met extrinsieke religiositeit bedoelt, kunnen afgeleid worden uit zijn opmerking dat zowel uit deze vorm van religiositeit als uit bevooroordeeldheid een "exclusionist style" blijkt. Beide zijn "custom-tailored lifejackets", "islands of safety in a threatening world", leveranciers van zekerheid, status en "encapsulation". Extrinsieke religiositeit verbindt hij voorts niet alleen met de opvatting "that the family's church is the best and that all others are inferior", maar ook met het idee tot een religieuze elite van uitverkorenen te behoren.

- *Intrinsieke religiositeit* daarentegen wordt in geheel andere termen beschreven. Ook deze variant vindt weliswaar zijn eerste oorsprong in een "self-centered and family-centered view of religion", maar bij de intrinsiek gelovige mens is het daar niet bij gebleven. Zijn groei naar volwassenheid stelde hem in staat zijn eigen angsten te aksepteren als noodzakelijk onderdeel van het menselijk bestaan ("normal afflictions of the human race"). Deze mensen hebben de godsdienst niet langer nodig als magische talisman die hen tegen aantasting van hun zelfgevoel moet beschermen. Omdat bij hen de groei van het proprium zich heeft doorgezet in de richting van "self-extension", wordt het voor hen mogelijk andermans overtuigingen net zo serieus te nemen als hun eigen overtuigingen. "Dogma is tempered with humility (.....). A religious sentiment of this sort floods the whole life with motivation and meaning. It is no longer limited to single segments of self-interest. And only in such a widened religious sentiment does the teaching of brotherhood take firm root".

In de later (namelijk bij de publikatie) toegevoegde inleiding op deze voordracht wordt het verschil tussen beide varianten nog bondiger omschreven. Meer dan op andere plaatsen in Allports werk hebben de hier gehanteerde formuleringen het karakter van een definitie. "Extrinsic religion is a self-serving, utilitarian, self-protective form of religious outlook, which provides the believer with comfort and salvation at the expense of outgroups. Intrinsic religion marks the life that has interiorized the total creed of his faith without reservation, including the commandment to love one's neighbor. A person of this sort is more intent on serving his religion than on making it serve him".

De definities en omschrijvingen van extrinsieke en intrinsieke religiositeit in Allports latere publikaties zijn variaties en aanvullingen op deze formuleringen. Kern van de zaak blijft dat de extrinsieke religiositeit utilitair

gericht is op "self-interest", terwijl de intrinsieke religiositeit gekenmerkt wordt door een internalisatie van religieuze waarden. In een boek dat hij een jaar later publiceerde (Allport, 1961, 300-304) is het uitgangspunt opnieuw dat extrinsieke religiositeit een "holdover from childhood" is, maar worden als nieuwe elementen expliciet toegevoegd (danwel wordt een nieuwe nadruk gelegd op het gegeven) dat a) deze vorm van religiositeit gericht is op onmiddellijke behoeftenbevrediging, b) het geloof in de psychische huishouding van deze mensen geen belangrijke plaats inneemt, en c) extrinsieke religiositeit gepaard gaat met een gebrek aan emotionele zekerheid, met de afwezigheid van een realistische waarneming, met het gemis aan zelfinzicht en met het ontbreken van een gevoel voor humor. Kortom: extrinsieke religiositeit is geen "unifying" levensfilosofie die een diepere zin en betekenis geeft aan het leven, maar is slechts een zo goed als premie-vrije levensverzekering voor als de nood aan de man komt. Intrinsieke religiositeit daarentegen bezit wél het vermogen "[to] provide an inclusive solution to life's puzzles in the light of an intelligible theory", maar uitsluitend en alleen wanneer "the religious quest is regarded as an end-in-itself, as the value underlying all things and desirable for its own sake". Alleen wanneer de persoon zich volledig overgeeft ("surrender") aan een religieuze levensgang als doel-in-zichzelf wordt het geloof een intrinsieke waarde voor hem.

In de daaropvolgende jaren gaat Allport nog enkele malen - zij het slechts zijdelings en meestal slechts als illustratie van zijn betoog - nader in op zijn typologie van religieuze houdingen, met name in artikelen over (de relatie tussen geloof en) geestelijke gezondheid. Een opmerkelijke zinsnede treffen we aan in een voordracht over deze relatie (Allport, 1962b, 193-195), waar hij stelt dat de intrinsieke en de extrinsieke religiositeit zowel inhoudelijk als wat betreft hun "mode of functioning" van elkaar verschillen. De aard van deze verschillen duidt hij echter niet verder aan. Voorts ziet hij overeenkomsten tussen extrinsieke religiositeit en neurosen, in die zin dat beide hun basis vinden in angstafwering. Wat betreft de intrinsieke religiositeit benadrukt hij dat deze onafhankelijk is van - en dus niet verward mag worden met - religieuze groepsvorming en geïnstitutionaliseerde religie; een opmerking die hij een jaar later herhaalt: "In all religions the logical distinction is there, in all periods, whether one interiorizes the total creed or uses it as an in-group weapon against other religions" (Academy, 1963, 24). Het is in dit licht dat wij het feit moeten beoordelen dat hij de "interiorized"- "institutionalized" terminologie (Allport, 1954) liet vallen. Want ook al is een intrinsiek geloof per definitie geïnternaliseerd en een extrinsiek geloof niet, beide kunnen zowel geïnstitutionaliseerd als niet-geïnstitutionaliseerd zijn.

De meest interessante opmerking van Allport in deze discussie maakt hij echter naar aanleiding van de opmerking van Dittes dat in zijn in 1960 gepubliceerde voordracht de extrinsieke religiositeit wél duidelijk gedefinieerd wordt, maar de intrinsieke religiositeit niet. In feite bevestigt Allport deze konklusie. Op Dittes' objectie antwoordt hij namelijk met een verwijzing naar de problemen die zijn studenten ondervonden bij de operationalisatie van de intrinsieke religiositeit. "They had found it easy to formulate questions that would bring out the extrinsic attitude ("I go to church because it is good for

my business", or "I don't let it get in my way during the week, but it is a fine exercise for Sunday", or "I find religion comforting and a help in trouble"). But they had found it very difficult to measure the intrinsic kind of religion. Probably because the latter is so deep and pervasive, it is not possible to formulate clear-cut, analytic questions about it" (Academy, 1963, 23). In deze passage treffen wij een aantal opmerkelijke zinsneden aan. Ten eerste wordt gesproken van een "*extrinsic attitude*" - we hebben er al op gewezen dat dit een zeldzaamheid is in zijn werk. Ten tweede krijgen we een aanduiding van de formuleringen waar Allport blijkbaar aan dacht als operationalisatie van de extrinsieke religiositeit - "good for business", "fine exercise", "comfort and help". Ten derde blijkt dat vanaf het begin de intrinsieke religiositeit zeer moeilijk te operationaliseren was.

In een latere publikatie (Allport, 1966) vinden wij tenslotte een nadere uitwerking van de - voor het eerst in zijn voordracht uit 1959 (Allport, 1960) - en daarna opnieuw in een lezing over de levensfilosofie als "*generic attitude*" (Allport, 1964) - besproken problematiek rond de vraag of de extrinsieke en de intrinsieke religiositeit al dan niet een bipolair onderscheid zouden vormen. Uit de resultaten van empirisch onderzoek waarin hij gebruik maakte van de schalen ter meting van de beide houdingen (de ROS-intrinsiek en -extrinsiek schalen; zie Allport & Ross, 1967), konkludeert hij dat - naast de intrinsieke en de extrinsieke religiositeit - een derde oriëntatie dient te worden onderscheiden. Uit deze onderzoeken bleek namelijk - volgens Allport 'verrassenderwijs' - dat "a number of subjects show themselves to be disconcertingly illogical" (Allport, 1966, 6). Er bleken respondenten te zijn die hoog scoorden op zowel de intrinsiek schaal als op de extrinsiek schaal. Allport duidt hen aan met de weinig vleierende term "religious muddleheads". Zij zijn "inconsistently proreligious. They just simply like religion". Het belang van deze derde variant is op dat moment voor Allport vooral gelegen in het feit dat het juist deze personen bleken te zijn die bijzonder hoge vooroordeelscores behaalden. Hij onderneemt echter geen pogingen deze derde variant theoretisch bezien in zijn typologie van religieuze oriëntaties in te bouwen.

§ 2. 4

Operationalisaties van intrinsieke en extrinsieke religiositeit

Aan het slot van de voorgaande paragraaf hebben wij een opmerking van Allport (Academy, 1963) geciteerd waarin hij aanduidde dat een aantal van zijn studenten zich met pogingen tot operationalisatie van zijn typologie had bezig gehouden. We mogen gevoeglijk aannemen dat hij daarmee op Wilson (1960), Feagin (1964) en Ross (Allport & Ross, 1967) duidde.

Gezien Allports opmerkingen over de moeilijke operationaliseerbaarheid van de intrinsieke religiositeit, heeft het ons niet te verbazen dat Wilson (1960) in zijn Extrinsic Religious Values Scale (ERV) alleen de extrinsieke variant operationaliseerde. Opmerkelijk in deze benaming is veeleer dat Wilson blijkbaar weer terugkeerde naar de benadering vanuit het begrip

'value'. De vragenlijst bestaat uit vijftien dichotome items, waarin opvalt dat Wilson de extrinsieke religiositeit niet als een uni-dimensioneel concept beschouwt, maar twee afzonderlijke aspecten operationaliseert, namelijk een geïnstitutionaliseerde kerkelijkheid ("allegiance to, and dependence upon, the external or institutional structure of a church") en een utilitaire religiositeit ("religion as a means"). Voorts is opmerkelijk dat hij de intrinsieke religiositeit opvat in termen van "absence of extrinsic religious values", hetgeen impliceert dat hij de intrinsiek-extrinsiek typologie opvat als een bipolair onderscheid.

Hoewel de betrouwbaarheid van de door Wilson ontwikkelde schaal bevredigend was (tenminste als meting van de extrinsieke religiositeit), nam Feagin (1964) slechts twee items van hem over. Bovendien wijzigde hij de dichotome items in vijfpunts Likert-items. De belangrijkste nieuwe bijdrage van Feagin was echter de ontwikkeling van een afzonderlijke subschaal voor de meting van de intrinsieke religiositeit. Feagin ging - net als Wilson - in eerste instantie uit van Allports opvatting dat de extrinsieke en de intrinsieke religiositeit een bipolair onderscheid zouden vormen, maar moest op grond van zijn onderzoeksresultaten konkluderen dat dit niet juist was. Hij formuleerde in totaal 21 items en vond daarin twee orthogonale factoren (die samen 29% variantie verklaren), welke hij als representaties van de extrinsieke en de intrinsieke religiositeit interpreteerde. Op iedere faktor laadden zes items. Bij nadere analyse bleek echter dat alleen de items in de als extrinsieke religiositeit geïnterpreteerde faktor voldoende differentieerden. Op alle andere items antwoordden zijn respondenten tamelijk uniform (laag gemiddelde [hetgeen in Feagins scoring een intrinsieke motivatie aanduidt] en lage standaard deviatie). Ter verklaring wijst hij er op dat deze items inhoudelijk nauw aansluiten bij de theologische opvattingen van de religieuze stroming (Southern Baptist) waartoe zijn respondenten behoorden, maar deze verklaring spoort niet helemaal met een andere konklusie die hij uit zijn onderzoek trekt, namelijk dat het extrinsiek-intrinsiek onderscheid geen verband vertoont met orthodoxie.

Blijkbaar was ook Allport tot de konklusie gekomen dat Feagins schaal een verbetering inhield ten opzichte van de schaal van Wilson, maar dat ze niet helemaal bevredigend was. In de daarop volgende jaren bleef hij zoeken naar nieuwe operationalisaties, waarbij hij de door Feagin ontwikkelde schaal tot uitgangspunt nam. Het resultaat van deze pogingen vinden we - zij het minder gedetailleerd dan gehoopt had mogen worden - in Allport & Ross (1967). Behalve deze operationalisatie treffen we in dit artikel echter ook duidelijke omschrijvingen aan van de verschillen tussen intrinsieke en extrinsieke religiositeit - wellicht, samen met de formuleringen in de inleiding op zijn voordracht uit 1959 (Allport, 1960), de meest bondige in Allports gehele oeuvre. Desondanks merkt Kahoe (1985, 410) op dat zelfs deze definities niet meer dan "rudimentary" zijn.

De extrinsieke religiositeit wordt door Allport & Ross als volgt gedefinieerd: "Persons with this orientation may find religion useful in a variety of ways - to provide security and solace, sociability and distraction,

status and self-justification. The embraced creed is held lightly or else selectively shaped to fit more primary needs". Hun definitie van de intrinsieke religiositeit luidt: "Persons with this orientation find their master motive in religion (.....). Having embraced a creed the individual endeavors to internalize it and follow it truly. It is in this sense that he *lives* his religion" (beide citaten Allport & Ross, 1967, 434; kursivering in origineel). Interessant - want niet helemaal konsekwent - is voorts dat Allport & Ross de intrinsiek religieuze persoon vergelijken met Fichters (1954) "nuclear parishioner", want hiermee brengen zij een koppeling tot stand tussen persoonlijke religiositeit en formele kerkelijkheid, hetgeen hen onder andere de mogelijkheid biedt kerkgang in te bouwen in de operationalisatie. Tevens koppelen zij de extrinsiek-intrinsiek typologie aan Lenski's (1961) onderscheid tussen "communal" ("for the purpose of sociability and status") en "associational" ("seeking the deeper values of their faith") religiositeit (Allport & Ross, 1967, 434-435). Bij dit laatste kan men zich echter afvragen of de overeenkomsten wel zo groot zijn als Allport & Ross doen voorkomen (met andere woorden, kan men zich afvragen of zij Lenski's typologie wel korrekt interpreteren). Volgens Dittes (1969b, 613-614) duidt 'communal' bij Lenski immers op "the proportion of relatives and friends belonging to the same religious group" terwijl 'associational' gedefinieerd wordt als "frequency of attendance at worship and other church activities". Indien deze interpretatie korrekt is - en gezien Lenski's operationele definities lijkt ons dat inderdaad het geval te zijn (zie Lenski, 1961, 23) - klinkt dat heel anders dan 'sociability and status' versus 'seeking the deeper values'. Ook Weima (1989, 101-108) uit in dit verband kritiek op Allport & Ross' opvattingen. Hij is ten eerste van mening dat kerkgang als zuiver formeel gedragskriterium niet in een religieuze attitudenschaal opgenomen dient te worden, en ten tweede is hij, wat betreft de koppeling aan Lenski's typologie, van mening dat de intrinsieke religiositeit nauwer verband houdt met diens devotionalisme faktor dan met 'communal religion'.

Allport & Ross gaan voorts nader in op de 'religieuze warhoofden', wier bestaan Allport reeds eerder aangeduid had. Zij hanteren daarbij een formulering ("indiscriminately proreligious") die beduidend minder negatief klinkt dan de terminologie "religious muddleheads" zoals Allport die eerder hanteerde. Ten eerste maken zij een operationeel onderscheid tussen de "indiscriminately proreligious" en de "indiscriminately antireligious or nonreligious" houding. Ongedifferentieerd proreligieus zijn personen die hoog scoren op beide subschalen, ongedifferentieerd nonreligieus zijn personen die op beide laag scoren. Weliswaar troffen zij deze laatste groep in hun eigen onderzoek niet aan (omdat "nonchurchgoers are excluded from our samples"), maar zij melden dat dergelijke personen wél aangetroffen werden in (niet gepubliceerd) onderzoek bij "markedly liberal groups". Wellicht is het vooral deze opmerking geweest die voor Dittes de aanleiding vormde om op te merken dat in de intrinsieke religiositeit niet zozeer een volwassen gelovigheid is geconceptualiseerd alswel een "*traditional Christian institutional* and pietistic pattern" (Dittes, 1969a, 75; kursivering in origineel).

Wat betreft de operationalisatie van de intrinsieke en de extrinsieke religiositeit geven Allport & Ross minder informatie dan gehoopt had mogen worden. Zowel de items zelf als nadere informatie over hun betrouwbaarheid ontbreken. De schalen zelf werden later pas openbaar gemaakt, waarbij bleek dat de Religious Orientations Scale (ROS) in feite Feagins (1964) oorspronkelijke items omvat, met uitzondering van één item dat bij Feagin tot de extrinsiek schaal behoorde. Feitelijk zeggen Allport & Ross niet méér dan dat de ROS uit twintig vijfpunts Likert-items bestaat, waarvan er negen geformuleerd zijn in termen die een intrinsiek religieuze houding aanduiden, en elf in termen die naar een extrinsieke houding verwijzen. Voorts merken zij op dat het mogelijk is de twintig items (als continuüm) op te vatten als één schaal, maar dat het meestal verstandiger is dat niet te doen (vanwege het bestaan van de ongedifferentieerd pro- en nonreligieuze groepen). Bij de berekening van individuele scores handelen Allport & Ross in dit opzicht echter enigszins inkonsistent. Bij een aantal berekeningen maken zij gebruik van afzonderlijke scores voor de beide subschalen, maar bij andere berekeningen hanteren zij "combined extrinsic-intrinsic scores" (waarbij zij echter wel voortdurend uitsluitend gebruik maken van de data van "consistent subjects"). Overigens is Dittes (1969b, 625) van mening dat zij onvoldoende verantwoorden ("apparently on the basis of face validity") waarom zij de afzonderlijke items aan de intrinsiek danwel de extrinsiek subschaal toewijzen.

De konkrete resultaten van het door Allport & Ross gerapporteerde onderzoek naar de verbanden tussen religieuze attitudes en vooroordeel zijn voor ons slechts zijdelings van belang. Interessant is echter dat zij een correlatie van $-.21$ tussen de schalen aantreffen (hetgeen voor hen de belangrijkste reden is om de ROS niet als één schaal te beschouwen), en dat de onderzochte religieuze groeperingen enigszins van elkaar bleken te verschillen wat betreft de percentages intrinsiek, extrinsiek en ongedifferentieerd pro-religieuze personen die zij omvatten. De ROS lijkt het bij baptisten het beste te 'doen', want in deze groep werden de meeste personen aangetroffen die consistent scoorden: slechts 22% moest worden getypeerd als ongedifferentieerd pro-religieus, tegenover bijvoorbeeld 38% van de presbyterianen en 40% van de methodisten (Allport & Ross, 1967, 438, tabel 7). Dit geeft opnieuw voeding aan Dittes' commentaar dat de intrinsieke religiositeit nauw lijkt aan te sluiten bij een piëtistische devotionaliteit die kenmerkend zou zijn voor baptisten. Het is dan ook bij de baptisten dat Allport & Ross het hoogste percentage consistent intrinsiek religieuze personen aantreffen; het laagste percentage vonden zij bij de presbyterianen en methodisten.

§ 2. 5

De multi-dimensionaliteit van de begrippen

In hun evaluatie van Allports typologie komen Hunt & King (1971) tot de konklusie dat met name de intrinsieke religiositeit als psychologisch concept uitermate problematisch is. "We conclude that I (i.e. intrinsiek; FD) as a single religious dimension should be abandoned, as a label and as an

idea" (Hunt & King, 1971, 354). De bruikbaarheid van de typologie heeft naar hun mening vooral gelegen in haar heuristische waarde. Hun kritiek richt zich met name op de multi-dimensionaliteit van de begrippen. Op grond van Allports ideeën is gewerkt - en moet volgens Hunt & King gewerkt blijven worden - aan het uiteenleggen van zowel de extrinsieke als de intrinsieke religiositeit in meerdere componenten: "Allport's I-E concept has generated fruitful scholarly activity", maar "we believe the time has come to abandon the early generalized definitions and rough measures in favor of more specific definitions and a complex set of measuring tools" (Hunt & King, 1971, 351). Met andere woorden, volgens Hunt & King zijn de begrippen te vaag en is de operationalisatie te grof.

Hunt & King (1971, 342-343) meenden zelf uit een analyse van Allports omschrijvingen van de verschillen een elftal componenten te kunnen afleiden, waarvan er vijf naar hun mening bij Allport de meeste nadruk krijgen. Deze vijf zijn: 1) 'universal' versus 'parochial', 2) 'unselfish' versus 'selfish', 3) 'relevance for all life', 4) 'ultimate' versus 'instrumental', en 5) 'associational' versus 'communal'. De overige componenten zijn: 6) 'reflective' versus 'uncritical', 7) 'differentiated' versus 'undifferentiated', 8) 'personal' versus 'institutional', 9) 'salience', 10) 'humility' versus 'dogmatism', en 11) 'regularity of church attendance'.

Het is maar van relatief belang of we het inhoudelijk eens zijn met deze wijze van in componenten uiteenleggen. De ene onderzoeker zal wellicht geneigd zijn verschillende componenten in bovenstaande lijst als vrijwel identiek te beschouwen: wat is bijvoorbeeld precies het verschil tussen "relevance for all life" en "salience"? En ander zal zich wellicht afvragen waarom "humility" (nederigheid) geplaatst wordt tegenover dogmatisme? En een derde is misschien geneigd nog meer componenten uit Allports omschrijvingen af te leiden, zoals bijvoorbeeld - op basis van de opmerkingen van Allport & Ross - een cognitieve stijl component in termen van flexibiliteit versus rigiditeit van denken, of een component waarin een nadruk ligt op het verschil tussen orthodox konservatisme en vrijzinnig modernisme. Donahue (1985, 400-401) presenteert een vergelijkbare exegese van Allports werk, maar komt tot ietwat andere resultaten, die hij verklaart vanuit het feit dat Hunt & King naar zijn mening een te sterke nadruk hadden gelegd op sociologische aspecten terwijl hijzelf ook (psychologische) geestelijke gezondheidsaspecten in zijn analyse betrok.

Maar het precieze aantal componenten is niet van wezenlijk belang. Van belang is voornamelijk dat Hunt & Kings en Donahue's analyses onvermijdelijk tot de konklusie moeten leiden dat Allports begrippen beide niet unidimensioneel zijn in de zin van 'ieder uit slechts één centrale component bestaand' (waarbij men zich vervolgens uiteraard zou moeten afvragen welke deze centrale componenten zijn). Dit geldt in sterkere mate voor de intrinsieke variant dan voor de extrinsieke variant. Dittes (1971) meent echter in de extrinsieke religiositeit minstens twee aspecten te kunnen onderscheiden, al is hij tevens van mening (Dittes, 1970, 86) dat in Allports formuleringen en in de operationalisaties waaraan hij meewerkte een tendens kan worden bespeurd waarin de extrinsieke religiositeit als concept steeds scherper begrensd ging worden: "Allport has made it increasingly clear (.....) that he

wishes to restrict this term to the element of utilitarianism". In de conceptualisering van de intrinsieke religiositeit daarentegen lijkt zich volgens hem een tegengestelde ontwikkeling te hebben voorgedaan. Dit begrip lijkt - hoe meer Allport er over nadacht, maar vooral hoe meer hij in de jaren zestig poogde tot een valide operationalisatie te komen - steeds complexer te zijn geworden. Dittes observatie lijkt ons inderdaad korrekt te zijn. We hoeven in dit verband slechts te wijzen op de verschillen tussen de benaderingswijze van Wilson enerzijds en Feagin en Ross anderzijds. Wilson hanteerde nog operationele definities waaraan de opvatting 'intrinsieke motivatie is identiek aan afwezigheid van extrinsieke motivatie' ten grondslag ligt, op grond waarvan Spilka (1970, 502) konkludeert dat in Wilsons schaal de intrinsieke religiositeit niet meer is dan een "undefined alternative" voor de extrinsieke religiositeit. Feagin en Ross daarentegen streefden beiden naar de konstruktie van twee afzonderlijke (sub)schalen ter meting van intrinsieke en extrinsieke religiositeit. We hebben overigens in de voorgaande paragraaf gezien dat Allport expliciet heeft toegegeven dat de operationalisatie van de intrinsieke religiositeit voortdurend problemen bleef oproepen vanwege het feit dat zij zo "deep and pervasive" is.

Ondanks deze problemen, en ondanks Hunt & Kings negatieve advies ten aanzien van de begrippen, werd het na 1967 (en bleéf het ook na de publikatie van hun artikel in 1971) binnen de godsdienstpsychologische onderzoekswereld min of meer usance gebruik te maken van de door Allport & Ross ontworpen ROS om de religieuze attitudes van respondenten te kategoriseren, en deze kategorisering vervolgens te korreleren met andere variabelen. Hierbij zal ongetwijfeld een rol hebben gespeeld dat de ROS de enige handzame meting van religieuze grondhoudingen was die uitdrukkelijk werd ontworpen met psychologische criteria als uitgangspunt. De enige beschikbare alternatieven waren enerzijds orthodoxie- en "belief"-metingen (waarin echter niet een nadruk ligt op psychologische aspecten van het geloof maar op het al dan niet instemmen met specifieke, christelijke leerstellingen; bijvoorbeeld de schaal van Glock & Stark, 1966) en anderzijds schalen waarin gevraagd werd naar opvattingen ten aanzien van specifieke aspecten van 'formele', geïnstitutionaliseerde godsdienstigheid. Met andere woorden, de alternatieven waren ofwel te sterk inhoudelijk-theologisch georiënteerd, ofwel te zeer beperkt in zowel hun psychologische diepgang als hun reikwijdte wat betreft het 'object' waarop zij gericht zijn. Aan de eventuele gebrekkige konstrukt- en inhoudsvaliditeit van de ROS, zowel als aan de conceptuele problemen van de theorie waarop zij gebaseerd is, werd met graagte voorbij gegaan. Men kan zich maar moeilijk aan de indruk onttrekken dat onder godsdienstpsychologen een ietwat defaitistische houding ging heersen van 'we weten wel dat het intrinsiek-extrinsiek onderscheid niet zo duidelijk geformuleerd en geoperationaliseerd is als we wel graag zouden willen, maar we hebben nu eenmaal geen betere psychologische begrippen en geen betere schalen om mee te werken'.

Wellicht is het dit latente gevoel van ontevredenheid geweest dat rond 1980 door Batsons analyses van Allports conceptualisering manifest werd. En wellicht is het ook dáárom dat zijn model zoveel (positieve én negatieve)

reakties heeft opgeroepen. In dit verband is bijvoorbeeld niet alleen opmerkelijk dat het oordeel van Hunt & King (namelijk dat de intrinsieke religiositeit als godsdienstpsychologisch begrip afgeschaft zou moeten worden - een konklusie die toch allerm minst misverstaan kan worden) vrijwel zonder enige reactie voor kennisgeving werd aangenomen, maar is evenzeer opmerkelijk dat de felle reacties op Batsons theoretiseren pas loskwamen op het moment dat hij - in Batson & Ventis (1982), dus meer dan tien jaar na zijn eerste publikaties hierover (zie bijvoorbeeld Batson 1971 en 1976; Darley & Batson, 1973) - niet alleen beweerde zijn model direkt te hebben afgeleid uit Allports typologie, maar het ook uitdrukkelijk als een verbetering daarvan presenteerde.

VAN 'EXTRINSIEK'-'INTRINSIEK' NAAR 'MEANS'-'END'-'QUEST': DE ONTSTAANGSGESCHIEDENIS VAN BATSONS MODEL

In dit hoofdstuk gaan wij nader in op de door Batson geformuleerde kritiek ten aanzien van Allports typologie. Maar dat niet alleen; wij willen pogen zo duidelijk mogelijk de ontstaansgeschiedenis van Batsons model te schetsen, waarbij wij een chronologische volgorde zullen aanhouden. In deze zin heeft dit hoofdstuk in principe dezelfde structuur als het voorgaande, waarin wij de veranderingen schetsten in Allports denken over religieuze houdingen. Beide hoofdstukken kunnen gelezen worden als een 'biografie' van één wetenschapper met betrekking tot één onderdeel van zijn wetenschappelijk werk. Stond in het vorige hoofdstuk het denken van Allport centraal, in dit hoofdstuk zullen wij nagaan welke veranderingen zich hebben voorgedaan in de opvattingen van Batson over religieuze grondhoudingen. Het doel van dit hoofdstuk is in principe eveneens hetzelfde als van het voorgaande hoofdstuk: helderheid verkrijgen omtrent de conceptuele onderscheidingen die deze beide wetenschappers door middel van de door hen opgestelde modellen pogden aan te brengen.

Het verband tussen beide biografieën zal bij het lezen van dit hoofdstuk wellicht niet van meet af aan volledig duidelijk zijn, ook al hebben wij in de beide voorgaande hoofdstukken reeds kort aangeduid dat Batson zijn model opvat als een modifikatie op Allports theoretiseren. Aangezien Batson echter pas in zijn latere werken (in het bijzonder in Batson & Ventis, 1982) het door hem opgestelde model uitdrukkelijk presenteert als een verbetering van het intrinsiek-extrinsiek onderscheid, zal onze analyse van zijn interpretatie van Allports typologie (en zijn kritiek op de ROS-intrinsiek schaal als operationalisatie van de intrinsieke religiositeit) in dit hoofdstuk pas in een vrij laat stadium (namelijk in paragraaf 3.5) aan de orde komen. In zijn vroegere werken (met name Batson, 1971; Batson, Beker & Clark, 1973; Darley & Batson, 1973) was de invalshoek anders, en legde hij bijgevolg andere aksenten. Een analyse van deze aksenten is echter noodzakelijk willen wij zijn latere formuleringen op hun juiste waarde kunnen schatten.

De eerste aanzetten tot Batsons psychologische theorie met betrekking tot religieuze attitudes kunnen al aangetroffen worden in zijn dissertatie (Batson, 1971). Om die reden zullen wij dit hoofdstuk aanvangen met een paragraaf (paragraaf 3.1) waarin wij nagaan in welke mate het daar opgestelde model van religieuze ontwikkeling vooruitliep op zijn latere 'means'-end-'quest' model. Vervolgens zullen wij - in paragraaf 3.2 - de inhoudelijk-theologische achtergronden van Batsons theorie pogen te schetsen, waarbij wij ons baseren op de theologische opvattingen zoals Batson die expliciet verwoord heeft in een boek dat hij schreef samen met enkele collega's van het Princeton Theological Seminary (Batson, Beker & Clark, 1973). Wij hopen in deze paragraaf aan te tonen dat zijn theologiseren deel uitmaakt van wat Goen (1970, 85) aanduidt als de "Fundamentalist-Modernist controversy in American Christendom". Aangezien Batsons theologische opvattingen onder

andere gebaseerd zijn op een herinterpretatie van het transcendentie-begrip in termen van een 'a-metafysische' transcendentie, alsmede op een definitie van religie in termen van 'zingevingssysteem' zullen wij aan deze beide grondslagen van zijn denken in een uitvoerig intermezzo (paragraaf 3.2.1) de nodige aandacht schenken.

Een publikatie van zijn hand uit hetzelfde jaar (Darley & Batson, 1973) zal de grondslag vormen voor paragraaf 3.3, waarin wij de overgang zullen schetsen die naar onze mening in Batsons denken heeft plaatsgevonden van inhoudelijk-theologisch naar structureel-psychologisch theoretiseren. Vanaf deze publikatie menen wij in Batsons denken een streven te kunnen ontwaren zijn theologische opvattingen te grondvesten in psychologische theorievorming. Vervolgens zullen wij eerst ingaan op Batsons model als formulering van 'kreatieve versus non-kreatieve omgang met religieuze ervaringen' (paragraaf 3.4), waarbij wij ons zullen baseren op het desbetreffende hoofdstuk uit zijn boek (met Ventis) uit 1982 en op een artikel van zijn hand dat een jaar later gepubliceerd werd (Batson & Raynor Prince, 1983). Batson hanteert hier een cognitief psychologische invalshoek. Daarna pas zullen wij - zoals gezegd - in paragraaf 3.5 expliciet de relatie tussen Allports en Batsons modellen aan de orde stellen. Wanneer wij in deze paragraaf ingaan op de verhouding tussen de begrippen zoals geformuleerd door Allport enerzijds en Batson anderzijds zullen wij ons onder andere baseren op de analyse van Kahoe & Meadow (1981), die een poging hebben ondernomen beide modellen 'in elkaar te schuiven' en te transformeren tot één omvattend religieus ontwikkelingsmodel. Nadat wij in paragraaf 3.6 de nodige aandacht hebben besteed aan Batsons operationalisatie van de 'means', 'end' en 'quest' houdingen in de Religious Life Inventory (RLI), zullen wij dit hoofdstuk tenslotte afsluiten met een afzonderlijke paragraaf (paragraaf 3.7) waarin wij de kritieken inventariseren die Batson inmiddels (sedert ± 1982) ten deel zijn gevallen.

§ 3. 1

'Creative growth through imaginal thought': Batsons opvattingen over religieuze ontwikkeling als eerste aanzet tot zijn attitudentheorie

Het feit dat Batson & Ventis (1982, 137-161) hun typologie presenteren als zijnde afgeleid uit operationele kritiek op het werk van Allport & Ross wekt de indruk als zou deze kritiek de primaire inspiratiebron van hun theoretiseren zijn geweest. Dat is echter niet het geval. De eerste indicaties voor Batsons ideeën over religieuze grondhoudingen kunnen reeds aangetroffen worden in zijn dissertatie (Batson, 1971), die handelt over de grondslagen van, en voorwaarden voor religieuze ontwikkeling. De primaire inspiratiebron voor zijn latere onderscheid tussen religieuze oriëntaties was naar onze mening niet zozeer van psychologische als wel van theologische aard. Batson & Ventis, (1982, 152) vermelden dat Batson vanaf 1969 bezig is geweest met de ontwikkeling van zijn model, en verwijzen daarbij naar

"earlier presentations" van diens schalen zoals die bijvoorbeeld reeds in zijn dissertatie aangetroffen kunnen worden.

In deze dissertatie ontwikkelt en toetst Batson een model van religieuze ontwikkeling. Zijn uitgangspunt is dat religieuze ontwikkeling niet moet worden opgevat in termen van "doctrinal sophistication", maar in termen van "religious creativity", hetgeen door hem gedefinieerd wordt als "ability to deal more responsibly with an increasing range of needs in his environment" (Batson, 1971, iii; zie ook dissertation abstracts, 1971, 2781-A). De eerste kiemen voor het latere onderscheid tussen de 'end' en de 'quest' houding lijken daarmee toen al gelegd te zijn. In zijn latere werken verwijst Batson echter nergens naar de mogelijkheid zijn religieuze attitudentheorie op te vatten als een model van religieuze ontwikkeling. Niet Batson zelf, maar Kahoe & Meadow (1981) hebben een poging ondernomen diens model te plaatsen in een ontwikkelings theoretisch kader. Aangezien deze analyse van Kahoe & Meadow echter primair het karakter heeft van een poging tot het schetsen van de verhoudingen tussen de Allportiaanse en de Batsoniaanse begrippen zullen wij haar pas in paragraaf 3.5 bespreken, waar wij de relatie tussen beide modellen aan de orde willen stellen.

In het kader van onze analyse van Batsons theoretiseren over religieuze oriëntaties is zijn dissertatie om twee redenen van belang. Ten eerste vanwege de overeenkomsten die wij menen te kunnen ontdekken tussen zijn opvattingen over religieuze ontwikkeling als een creatief, open-eind proces en zijn latere interpretatie van de 'quest' religiositeit in nagenoeg dezelfde termen; ten tweede omdat wij er de eerste (en de tweede) versie van de latere Religious Life Inventory kunnen aantreffen. Dit laatste vermelden wij hier slechts zonder er vooralsnog nader op in te gaan, omdat wij aan de RLI als zodanig immers een afzonderlijke paragraaf willen wijden. Wij volstaan op deze plaats met de opmerking dat in dit stadium de RLI door Batson niet gepresenteerd werd als een meting van verschillende religieuze oriëntaties, maar als operationalisatie van een tweetal deelaspecten van het vermogen tot een creatieve omgang met religieuze ervaringen, en daarmee als een (partiële) meting van de noodzakelijke grondvoorwaarde die een creatieve religieuze ontwikkeling mogelijk maakt.

Batson definieert religieuze ontwikkeling als "the process of change in an individual's life history in what he considers as 'religious' thought and behavior" (Batson, 1971, 5), en de religieuze ervaring definieert hij als een 'episode' in dit proces. Wanneer hij nader op deze definities ingaat, benadrukt hij ten eerste dat zij 'dynamisch' zijn omdat zij een nadruk leggen op de procesmatige aspecten en niet op de inhoud van het religieuze denken en de religieuze ervaring. Ten tweede benadrukt hij dat het 'fenomenologische' definities zijn omdat zij een nadruk leggen op de subjektieve ervaring van, en interpretatie door het individu ("..... what *he* considers as"). Na vervolgens enkele gangbare theorieën over religieuze ontwikkeling de revue te hebben laten passeren en te hebben afgewezen (bijvoorbeeld religieuze ontwikkeling als opvoedingsprobleem, als onderwijzing in leerstellingen, en als "dialogic encounter" tussen mens en God), kiest hij tenslotte voor het

model van zijn promotor Loder, die religieuze ontwikkeling opvat in termen van een creatieve omgang met religieuze ervaringen.

Kenmerkend voor Loders (en dus ook voor Batsons) opvattingen is (zie Batson, 1971, 81-82; zie ook Loder, 1980 en Weima, 1989, 118-119) dat hij de religieuze ontwikkeling opvat 1) als een voortdurend individueel groeiproces zonder einde, 2) als een proces dat niet zozeer gericht is op aanpassing aan (de opvattingen van) de religieuze omgeving alswel op de persoonlijke integriteit van het individu, en 3) als een proces dat niet vanuit algemene normatieve standpunten beoordeeld kan worden omdat de ontwikkeling een zuiver individuele aangelegenheid vormt waarvoor geen algemene standaard te geven is. Voorts ligt aan het model ten grondslag de opvatting dat religieuze ontwikkeling geenszins een geleidelijk proces van "unfolding" is dat onbewust en vloeiend verloopt, maar dat het integendeel een bewust proces is waarin bij tijd en wijle radikale beslissingen genomen worden die ingrijpende veranderingen in denken en leven tot gevolg hebben. Tenslotte is de centrale karakteristiek van Loders model volgens Batson de opvatting dat het religieuze denken de rationaliteit en de logica overstijgt. Dit uitgangspunt kan inderdaad beschouwd worden als het centrale kenmerk van het model omdat het ten grondslag ligt aan de definitie van religieuze creativiteit waarop het model uiteindelijk gebaseerd is: *"for the creative growth model 'creativity' might be defined as a trans-rational or trans-logical imaginal restructuring of one's conception of an existential conflict allowing for increased encounter with one's environment and the conflicts generated by such encounter"* (Batson, 1971, 82; kursivering in origineel).

De structuur (de opeenvolging van de 'fasen') van ontwikkelingsprocessen beschrijft Batson (1971, 88-95) in navolging van Loder als volgt (zie ook Loder, 1980).

1) Er is een situatie van psychische spanning ('konflikt', bijvoorbeeld angst) die bewust ervaren wordt, maar die niet door rationele verwerking opgeheven kan worden.

2) Dit leidt tot een terugtrekken van de bewuste aandacht voor de spannings-situatie (door Loder aangeduid als de 'pauze'). Met andere woorden, de cognitieve controle over de situatie wordt losgelaten.

3) Als gevolg hiervan kan een nieuwe 'kijk' (een nieuw "image": "the creative reorganization of the Gestalt of phenomenal reality") op de werkelijkheid (in het bijzonder de spanningssituatie) doorbreken, waarin het konflikt in een minder complexe vorm wordt 'gezien' en kan worden verwerkt.

4) Dit biedt de mogelijkheid de oorspronkelijke spanning op te heffen, maar produceert zelf een nieuw spanningsveld, namelijk tussen de ervaring als zodanig en de interpretatie van de ervaring.

5) Om deze nieuwe spanning op te heffen moet de nieuwe kijk op de werkelijkheid in taal worden weergegeven, opdat communicatie er over mogelijk wordt.

Dit totale proces, waarvan het eindresultaat is dat de persoon een voor hem betekenisvolle, nieuwe kijk op de wereld heeft verkregen, duidt Batson aan als "creative growth through imaginal thought". De kern van zijn dissertatie is gelegen in de beantwoording van de vraag of het legitiem is ook

de *religieuze* ontwikkeling op te vatten in bovenstaande termen. Zijn bevestigende antwoord grondvest hij theoretisch in een analyse van de analogie tussen de creatieve en de religieuze ervaring, en empirisch in de toetsing van een hypothese betreffende het verband tussen enerzijds de manier waarop mensen religieuze ervaringen rapporteren en anderzijds de mate waarin hun cognitieve structuur hen in staat stelt op een creatieve manier met ervaringen (niet alleen religieuze ervaringen) om te gaan. Met andere woorden, Batson veronderstelt dat wanneer mensen religieuze ervaringen rapporteren, dit creatieve ervaringen zullen zijn bij personen die op grond van hun cognitieve structuur over het vermogen beschikken op een creatieve manier met ervaringen om te gaan, terwijl het bij personen die niet over dit vermogen beschikken non-creatieve ervaringen zullen zijn.

Ter toetsing van deze hypothese liet hij theologiestudenten een autobiografisch verslag schrijven over hun religieuze ontwikkeling (en dus over hun religieuze ervaringen als onderdeel - 'episode' - van dit proces), welke verslagen hij analyseerde op de aan- of afwezigheid van de zes volgende kenmerken. Hij noemt dit de PRCS: "Potential Religious Creativity Scale" (Batson, 1971, 207-218).

1) *Internal Structure*: tolerantie voor tegenstrijdige opvattingen ten aanzien van existentiële vragen ("willingness to admit, tolerate, and even actively seek conflict on existential issues");

2) *Source*: het vermogen kritisch en konstruktief te reflektieren op de eigen religieuze ervaringen;

3) *Scope*: de beoordeling van de eigen religieuze ontwikkeling als een nog niet afgesloten proces ("perception of one's religious development as fluid and open to further change rather than fixed and permanent");

4) *Style*: de invloed van de ervaring op andere levensdomeinen en daarmee op de gehele stijl van leven;

5) *Direction*: de bereidheid tot het exploreren van, en een nauwere betrokkenheid op (nieuwe) levensdomeinen ("increasing interaction with new area's of personal and social environment rather than insulation and withdrawal");

6) *Linguistico-Conceptual Structure*: "the amount of imagery and symbolism used by the subject (.....), the degree to which he 'plays' with language in talking about his religious development".

Voor onze analyse van de ontwikkelingsgang in Batsons denken over religieuze oriëntaties is van belang dat de Religious Life Inventory zoals Batson die in zijn dissertatie presenteert (op dat moment nog RELI genoemd) een operationalisatie beoogt te zijn van zowel de "source"-dimensie als de "style"-dimensie. Dit is ten eerste van belang omdat hij de "style"-dimensie rechtstreeks afleidt uit Allports intrinsiek-extrinsiek model: "the specific formulation of this dimension (.....) was sparked by Allport & Ross's conception of intrinsic and extrinsic religiosity" (Batson, 1971, 214-215). Ten tweede is van belang dat de "source"-dimensie (zowel als de "scope"-dimensie, maar dat is voor ons minder relevant) een drietal subdimensies omvat (Batson, 1971, 212-214), namelijk:

2a) *internal vs. external impetus*: "whether the subject's religious experience seems to be generated by needs and conflicts intrinsic to the ego-structure of the individual as opposed to being generated out of response to external authorities and/or situations",

2b) *drivenness*: "the degree of unreflected 'drive' or 'compulsion' involved in one's religious development as opposed to a free and unpremeditated emergence of religious experience out of general personality development",

2c) *relation tot personality development*: "the degree of isolation from, as opposed to integration with, general personality development of one's religious development".

Voor de meting van de cognitieve structuur van zijn respondenten ontwikkelde Batson de zogenaamde "Religious Paragraph Completion Test" (RPCT), een variant op de Paragraph Completion Test (PCT), die oorspronkelijk door Schroder, Driver & Streufert (1967) was ontworpen als meting van de integratie-aspekten van cognitieve complexiteit (de manier waarop de cognitieve dimensies hiërarchisch georganiseerd zijn). De oorspronkelijke PCT is een semi-projectieve test, waarbij respondenten aanvangsstammen van zinnen voorgelegd krijgen, welke zij dienen aan te vullen. De aanvullingen worden niet inhoudelijk maar qua structuur beoordeeld (dat is althans de bedoeling; Greif & Seiler, 1973 betogen dat een dergelijke scheiding van structuur en inhoud in de beoordelingen niet mogelijk is en dat bijgevolg in de PCT een contaminatie plaatsvindt van inhoudelijke met structurele kenmerken; indien hun argumenten juist zijn, zou hetzelfde uiteraard voor de RPCT gelden). De door Batson doorgevoerde wijziging van de PCT (zie Batson, 1971, 206-207) hield in dat hij de aanvangsstammen toespitste op het religieuze en het ethische domein. Hij hanteerde vier stammen:

- 1) My parents
- 2) When I have to make an ethical decision
- 3) When my beliefs are challenged
- 4) The Bible

Uit een analyse van de aanvullingen, die plaatsvond aan de hand van criteria die waren afgeleid van Phares & Schroders PCT-manual (niet gepubliceerd), bleek dat de stammen 1 en 4 een groot aantal "unscorable answers" opleverden. In zijn uiteindelijke analyses hanteerde Batson weliswaar zowel een RPCT-totaalscore als een RPCT-"ethical" score (stam 2) en een RPCT-"belief" score (stam 3), maar omdat de scores op deze laatste stam "tended to be judged (.....) in the two to three range on the seven point PCT scoring scale" (Batson, 1971, 233; met andere woorden, deze stam differentieerde niet) lijkt dit enigszins overdadig. Hetgeen overigens wel impliceert dat de RPCT-score niets meer met geloofszaken te maken heeft maar slechts met ethische beslissingen.

Wanneer Batson & Ventis (1982, 94-95) in het kort verslag doen van Batsons promotie-onderzoek, konkluderen zij dat Batson inderdaad de voorspelde hoge positieve correlatie tussen de PRCS- en RPCT-scores van zijn respondenten aantrof, en dat bijgevolg diens hypothese blijkbaar korrekt

is geweest. Wanneer wij echter in Batsons dissertatie (1971, 328-332 [tabel IV]) de oorspronkelijke gegevens opzoeken, vinden wij korrelaties die tot enige nuancering van deze konklusie aanleiding geven. Weliswaar is de korrelatie tussen de totaalscore op de RPCT en de totaalscore op de PRCS inderdaad tamelijk hoog ($r=+.43$; $N=76$; $p < .001$), maar de korrelaties van de afzonderlijke PRCS-subschalen met de RPCT-totaal score zijn in het algemeen beduidend lager (de hoogste korrelatie [$r=+.38$] levert de "style"-dimensie op). Bovendien blijkt dat sommige PRCS-dimensies voornamelijk korreleren met de RPCT-"belief" score terwijl andere dimensies sterker samenhangen met de RPCT-"ethical" score.

In genoemde tabel in Batsons dissertatie, waaruit wij het bovenstaande hebben afgeleid, treffen wij overigens nog een tweetal voor ons betoog belangrijke gegevens aan. Batson blijkt namelijk in een klein deelonderzoek aan een gering aantal respondenten ($N=10$) zowel een orthodoxiemeting als een liberalisme-konservatisme meting te hebben voorgelegd (beter gezegd, hij heeft een beperkt aantal autobiografieën door externe deskundigen daarop laten beoordelen). Het aantal respondenten is uiteraard wel erg minimaal, maar de korrelaties die deze metingen opleverden met de RPCT en de PRCS zijn opmerkelijk genoeg om hier desondanks vermeld te worden. Zowel de RPCT als de PRCS blijken samen te hangen met een liberalistische (vrijzinnige) houding ($r=+.45$, respectievelijk $+.59$), maar terwijl de RPCT niet samenhangt met orthodoxie ($r=+.04$) korreleert de PRCS daar negatief mee ($r=-.55$).

Samenvattend kunnen we, wat betreft Batsons theoretiseren zoals we dat in zijn dissertatie aantreffen, konkluderen dat daarin niet alleen de eerste aanzetten voor zijn latere opvattingen over religieuze attitudes te vinden zijn, maar dat hij op dat moment ook voor de operationalisatie van de latere 'means', 'end' en 'quest' oriëntaties reeds een belangrijke eerste aanzet had gegeven. Van cruciaal belang lijkt ons te zijn dat deze eerste aanzetten plaatsvonden in het kader van de ontwikkeling en toetsing van een ontwikkelingstheoretisch model van religieus denken in termen van een al dan niet creatieve omgang met religieuze ervaringen.

§ 3. 2

De inhoudelijke benadering: Batson, Beker & Clarks ervaringstheologie

In Batson, Beker & Clark (1973) werkt Batson zijn theologische ideeën zoals hij die in zijn dissertatie al aangeduid had, verder uit. Uitgaande van een "ervaringstheologie gebaseerd op de existentiële fenomenologie" probeert hij een antwoord te vinden op de vraag wat onder 'waarachtig' christendom ("true Christianity") verstaan moet worden. Dit antwoord sluit volledig aan bij de al in zijn dissertatie ontwikkelde opvatting dat religieuze ontwikkeling geïnterpreteerd dient te worden in termen van creatieve groei (in tegenstelling tot interpretaties in termen van "doctrinal sophistication"). Batson beargumenteert dat een waarachtig christen niet iemand is die klakkeloos

vertrouwt op de autoriteit van de letterlijke bijbeltekst als het door God geopenbaarde Woord, maar iemand die op een creatieve manier de in het bijbelwoord uitgedrukte waarden in zijn dagelijks leven integreert - en vooral in de omgang met zijn medemens. De motiverende en transformerende kracht van het bijbelwoord is niet gelegen in het feit dat dit het Woord van God zou zijn, maar in de mogelijkheid die het de mens biedt creatief met existentiële vraagstukken om te gaan: "the Bible is not the Word of God because of any quality intrinsic to it. Rather, it is experienced as the Word of God because of its power to guide man's growth in response to religious existential conflicts" (Batson et al., 1973, 96). Met andere woorden, het bijbelwoord is niet noodzakelijkerwijs Gods Woord, maar kan door de mens als zodanig worden *opgevat*. En wannéér het als zodanig wordt opgevat, maakt het de Christus-ervaring mogelijk. Want dat is waar het in "true Christianity" in de kern om gaat: de ervaring van Christus' invloed in het eigen persoonlijk leven.

Batson probeert een theologie te formuleren "which focusses upon man's religious experience rather than one which begins with the givenness of God's word as revelatory of the nature of God, the nature of man, and their relationship" (Batson et al. 1973, 45). Waarachtig christendom baseert zich niet op "the Jesus of creed or doctrine", maar op "the experienced Jesus". Bijgevolg dient ook de theologie daar van uit te gaan. De vraag is vervolgens echter wat nu precies het kenmerkende van deze Jezus-ervaring is. Volgens Batson is dat de gerichtheid op de ander (de medemens) via de gerichtheid op de Ander (Jezus Christus). Jezus' boodschap is niet een "life-saver", maar een "mandate to live for others" (Batson, Beker & Clark, 1973, 69). Christus daagt de mens uit niet te streven naar het eigen, persoonlijk heil, maar het eigen leven integendeel in dienst te stellen van het heil van de medemens. In deze zin komt in het waarachtig christendom niet een - wat Batson noemt - 'centripetale' gerichtheid tot uitdrukking (i.e. een oriëntatie op het eigen heil) maar is het veeleer 'centrifugaal' gericht op het heil van de ander.

De hier in het kort beschreven Batsoniaanse formuleringen van wat hij beschouwt als waarachtig christendom vertonen overeenkomst met de door Goen (1970, 86-87) gepresenteerde beschrijving van de zogenaamde Social Gospel theologie van de Amerikaanse theoloog Walter Rauschenbusch (1861-1918). Aan deze parallellen willen wij enige aandacht schenken omdat de Social Gospel theologie volgens Goen beschouwd kan worden als een van de voorlopers van het hedendaagse vrijzinnig protestantisme in de Verenigde Staten. Bijgevolg kan naar onze mening een analyse van de overeenkomsten tussen beide theologieën bijdragen aan een goed begrip van de conceptuele onderscheidingen die Batson later in zijn attitudentheorie poogde aan te brengen.

Goen laat zijn historische analyse van wat hij aanduidt als "the Fundamentalist-Modernist controversy in American Christendom" aanvangen bij Rauschenbusch. Lammers (1988, 48-64) laat zien hoezeer diens denken ten grondslag ligt aan de oppositie tegen het na-oorlogse protestants fundamentalisme in Amerika. Het is naar onze mening mogelijk Batsons theologische opvattingen zoals neergelegd in Batson, Beker & Clark (1973) te

plaatsen binnen deze controverse tussen orthodoxe en vrijzinnige theologische standpunten binnen het Amerikaans protestantisme. In dit verband is bijvoorbeeld opmerkelijk dat het Princeton Theological Seminary volgens de *Encyclopedia Britannica* (onder het lemma 'fundamentalism') aanvankelijk een bolwerk van konservatief protestantisme was, maar dat dit instituut (waar Batson in 1971 zijn titel als doktor in de theologie verkreeg) volgens Goen al in een vroeg stadium in het vrijzinnige kamp een prominente plaats innam. Goen (1970, 89) vermeldt dat de strijd tussen konservatieven en modernisten aan deze theologie-opleiding in 1929 werd beslist in het voordeel van de modernisten, waarna het orthodoxe kamp eerst een eigen theologie-opleiding stichtte (Westminster Seminary) en vervolgens een eigen kerk (namelijk de Orthodox Presbyterian Church). De strijd tussen konservatieven en modernisten in Princeton lijkt daarmee exemplarisch te zijn voor de gehele "fundamentalist-modernist controversy".

In Europa is Rauschenbusch altijd vrij onbekend gebleven, ondanks de dissertatie die onze landgenoot Visser 't Hooft ooit aan hem wijdde. In Amerika echter behoort hij tot de "helden van het geloof" (Lammers, 1988), met name vanwege de grote invloed die zijn denken heeft gehad op zulke mensen als Niebuhr en Martin Luther King. Overigens wees Visser 't Hooft in zijn dissertatie de ideeën van de voormannen van de Social Gospel theologie uitdrukkelijk af "omdat er in hun denken geen plaats was voor een absolute, van buiten deze wereld komende uitdaging aan de mens. Godsdienst dreigde door hen te veranderen in een vormeloze ethiek" (Lammers, 1988, 62-63 alwaar ook de verwijzing naar Visser 't Hooft). Lammers vermeldt dat Visser 't Hooft op deze gronden hun opvattingen als "een gevaar voor het echte, transcendentale geloof" beschouwde.

Kernpunt van de Social Gospel theologie is de opvatting dat de oorzaak van de sociale crisis van rond de eeuwwende gelegen was in het feit dat enkele bevoorrechten een enorme rijkdom hadden kunnen opbouwen ten koste van anderen, namelijk door uitbuiting van het volk (in dit verband is de typering van Rauschenbusch als "een PPR-achtige dominee" voor ons Nederlanders niet alleen amusant maar ook treffend; zie Van Iersson, 1988, in zijn korte recensie van het boek van Lammers). In zulk een periode is een individualistische, uitsluitend op het eigen persoonlijke heil gerichte (Batson zou zeggen 'centripetale') religiositeit volgens Rauschenbusch niet langer voldoende om aan de religieuze behoeften van het volk te voldoen. Het uitgebuide volk zoekt immers in zijn godsdienst een antwoord op de vraag hoe het - letterlijk 'in Godsnaam' - mogelijk is dat de zelfzucht van een kleine groep machthebbers dusdanige vormen kan aannemen dat de maatschappelijke solidariteit er aan ten gronde gaat. Bij de kerken kon een antwoord op deze vraag echter niet gevonden worden, want zij hadden zich gekorrumpeerd door de hulp die zij hun gegoede lidmaten - gewild of ongewild - boden bij het legitimeren van de toenmalige situatie. Rauschenbusch probeerde daarentegen een antwoord mogelijk te maken. Hij streefde er met zijn theologische opvattingen naar een nieuw ethisch élan op te wekken door 'zonde' primair te interpreteren in termen van 'zelfzucht' ("selfishness").

De parallellen tussen de theologieën van Rauschenbusch en Batson lijken ons op een tweetal punten bijzonder treffend.

1) Beiden leggen een nadruk op de 'centrifugale' gerichtheid in het geloof. Wat Batsons opvattingen dienaangaande betreft, hoeven wij dit niet nader toe te lichten. Wat betreft de opvattingen van Rauschenbusch is in dit verband het volgende citaat uit diens werk treffend (overgenomen uit Lammers, 1988, 52 alwaar een bronvermelding ontbreekt): "De vrees voor de hel en het verlangen naar hemelse gelukzaligheid is in onze generatie sterk afgenomen, zelfs bij degenen die niet twijfelen aan het bestaan ervan. Anderzijds is de nadruk komen te liggen op heiliging nú en op een echt christelijke levensstijl. Mensen van goede wil zijn minder bezorgd om hun eigen redding dan onze voorouders nog waren, hun medeleven met anderen is daarentegen des te treffender".

2) Rauschenbusch was expliciet van mening dat "the Kingdom of God is always but coming". Met andere woorden, de strijd voor sociale gerechtigheid moet volgens hem weliswaar vol overgave gevoerd worden, maar men moet niet menen deze ideale toestand ooit op aarde te kunnen verwezenlijken. In dit opzicht is er een duidelijke overeenkomst met Batsons opvattingen over religieuze ontwikkeling als een voortdurend groeiproces zonder einde.

Beide parallellen kombineerend, menen wij te kunnen stellen dat de overeenkomst tussen Batsons fenomenologische theologie en de Social Gospel theologie in feite neerkomt op de nadruk die zowel Batson als Rauschenbusch leggen op de procesmatige en ethische aspecten van het geloof, die in beide gevallen - zij het bij Batson in sterkere mate - ten koste gaan van de gerichtheid op het transcendente.

Nadat Goen de positie van de Social Gospel theologie als inspiratiebron voor de latere vrijzinnigheid heeft besproken, beschrijft hij de kenmerken van de toenmalige (rond 1900) theologische *Zeitgeist* als volgt (Goen, 1970, 86).

- Een verschuiving die in het religieuze denken had plaatsgevonden van een nadruk op transcendentie naar een nadruk op immanentie. Onder invloed van historische en rationele bijbelkritieken had de opvatting van de bijbel als "inspired revelation of God" volgens hem inmiddels plaatsgemaakt voor een interpretatie van de bijbel als gemodelleerde weergave van de individueel-menselijke religieuze ontwikkeling.

- Men kwam in steeds sterkere mate tot een positieve waardering voor de wetenschap in het algemeen, en voor de toepassing van wetenschappelijke methodieken in het godsdienstonderzoek in het bijzonder (Goen verwijst hier expliciet naar de psychologie van James als een poging "to develop a 'science of religion'").

- De Amerikaanse samenleving werd steeds sterker gekenmerkt door het streven democratische idealen te hanteren als basis voor de inrichting van maatschappelijke structuren. Goen citeert in dit verband (zonder bronvermelding) de uitspraak van Rauschenbusch dat "God cannot remain an Autocrat while the whole world is moving toward democracy!".

Deze vrijzinnigheid typeert Goen (1970, 87) als volgt: "There was thenceforth a determined effort to come to realistic terms with the contemporary world through freedom of inquiry, openness to new truth, and

tolerance of variant beliefs, while continuing to retain the authority of Christian experience and the centrality of Jesus Christ in nominal loyalty to historic Christianity". Het komt ons voor dat de overeenkomst tussen deze karakterisering van het vrijzinnig protestantisme in Amerika en Batsons omschrijving van waarachtig christendom als "commitment to a growth process in the direction of responsible action expressed in increased concern for others and openness to future change" (Batson et al., 1973, 184) nauwelijks enige nadere toelichting behoeft. En zowel Allports opvattingen over 'religieus agnosticisme' alsook Batsons definitie van de religieuze 'quest' houding in termen van complexiteit, twijfelbereidheid en voorlopigheid (zie Batson & Ventis, 1982 en Batson & Raynor Prince, 1983) vormen naar onze mening in essentie een uitdrukking van deze zelfde vrijzinnig-theologische visie.

§ 3. 2. 1

Batsons 'a-metafysisch' transcendentiebegrip in het licht van de definitie van religie als zingevingssysteem

Vooraleer wij voortgaan met onze analyse van de chronologische ontwikkelingen in Batsons denken over religieuze grondhoudingen, achten wij het noodzakelijk op deze plaats een nadere toelichting geven op een van de hierboven geciteerde karakteristieken die door Goen kenmerkend worden geacht voor het vrijzinnig theologisch denken zoals dat volgens hem met de Social Gospel theologie een aanvang nam. Het betreft hier het als eerste genoemde thema, namelijk de overgang van een transcendentiegerichtheid naar een immanentiegerichtheid. Deze toelichting is naar onze mening om twee redenen noodzakelijk. Ten eerste lijkt het immers met name dit punt te zijn waarop de meningsverschillen zich in de door Goen als "Fundamentalist-Modernist" kontroverse aangeduide problematiek konsentren, en is Batson heel duidelijk in zijn stellingname in dit opzicht. Ten tweede raakt deze thematiek aan discussies die binnen de godsdienstpsychologie tegenwoordig plaatsvinden over de definitie van religie als object van studie.

In Batson, Beker & Clark (1973, 60) beargumenteert Batson dat 'transcendentie' niet moet worden opgevat in termen van een metafysische transcendentie maar als een binnenwereldlijke ("a-metaphysical") transcendentie. De ervaring van het transcendente dient volgens hem niet gedefinieerd te worden als "moving to an absolute, ultimate, or essential metaphysical level", maar in termen van "transcending beneath and behind the natural attitude of everyday life to allow for creative restructuring of one's reality. (.....) The goal of such transcendence is not movement out of the everyday world but movement into the world in a new way". Zulk een definitie van het transcendente ontkent niet noodzakelijkerwijs het bestaan van een metafysische werkelijkheid, maar maakt de vraag ernaar overbodig, óók - en juist vooral ook - voor de waarachtige christen. Deze ware christen kenmerkt zich immers volgens Batson (zie bijvoorbeeld de door hem van Loder overgenomen opvattingen over religieuze ontwikkeling) door zulk een "movement

into" een wereld die hij op een nieuwe, creatieve manier is gaan zien. De fundamentele opdracht voor de christen is "to see his world in a new way, centrifugally rather than centripetally" (Batson, Beker & Clark, 1973, 45).

Deze herinterpretatie van het transcendentiebeprijp maakt naar onze mening een antwoord mogelijk op de kritiek dat de godsdienstpsychologie - vanwege de herdefiniëring van religie als 'zingevingsysteem' - welhaast noodzakelijkerwijs tot een psychologisch reduktionisme leidt (Weima, 1987 en 1989 beschuldigt Batson daarvan) omdat zij de transcendentiegerichtheid in de godsdienst zou miskennen.

De afbakening van het objekt van de godsdienstpsychologie staat momenteel ter diskussie. Wanneer de godsdienstpsychologie gedefinieerd wordt als "de studie van het menselijk gedrag als funktie van persoon en situatie, voorzover deze faktoren een religieus aspekt vertonen" (gebiedsoomschrijving STEGON-sektie godsdienstpsychologie), dan is het van belang dat de beoefenaars van deze discipline het met elkaar eens zijn - of op zijn minst met elkaar in diskussie treden - over wat zij onder de term 'religieuze aspekten' verstaan.

Lange tijd bestond deze noodzaak niet of nauwelijks omdat godsdienstpsychologen zonder problemen een "reële" definitie (Robertson, 1970) van religie konden hanteren, waarmee bedoeld wordt een definitie "die refereert aan de religieuze realiteit zoals die in de alledaagse betekenis van godsdienst in een bepaald sociaal systeem benoemd wordt" (Dobbelaere, 1982, 33). In termen van dergelijke reële definities sluit de wetenschappelijke invulling van een begrip rechtstreeks aan bij de algemeen gangbare maatschappelijke (voorwetenschappelijke) opvattingen over dat begrip. Vergote (1986, 71) wijst er op dat zulke definities gebruikelijk zijn in verscheidene disciplines die zich richten op de studie van de godsdienst. Zo is men volgens hem bijvoorbeeld in de godsdienstfilosofie altijd uitgegaan van de opvatting dat dit vakgebied zich dient te beperken tot "what a pre-given cultural consciousness considers as religion".

Ook binnen de godsdienstpsychologie had men nimmer moeite met zulke reële definities, ten eerste omdat er binnen ons voorgegeven maatschappelijk en kultureel bewustzijn nauwelijks enig verschil van mening was over wat niet en wat wél als 'religieus aspekt' beschouwd moest worden, en ten tweede omdat in het algemeen de wetenschappelijke opvattingen van godsdienstpsychologen over religie niet méér dan systematische uitwerkingen van dit voorwetenschappelijk bewustzijn waren (en hoefden te zijn), waarin de fundamentele uitgangspunten echter niet ter diskussie werden gesteld. Zo beschouwt bijvoorbeeld Vergote zelf als kenmerkend voor de religie - en dus als noodzakelijk onderdeel van een definitie daarvan - de overtuiging dat "neither the knowledge and representations of the divine or supernatural entities, nor the rituals and the ethical laws are made by men, but are given to men by supernatural agencies and their mediators". Hij voegt hier aan toe dat "this characteristic obviously differentiates religion from worldviews (.....). In a worldview, it is man who is the active centre, who tries to organize the data of the world in a kind of totalizing perspective" (Vergote, 1986, 72). Vergote sluit met deze opvatting aan bij de in onze christelijke wereld (in

termen van Dobbelaere ons 'sociaal systeem') gangbare mening dat onder godsdienst uitsluitend en alleen datgene verstaan moet worden dat een goddelijke openbaring veronderstelt, en dat dus vanuit een metafysisch transcendente wereld aan ons is gegeven. In de religieuze beleving van vele generaties christenen heeft inderdaad de gerichtheid van hun geloof op een buitenwereldlijke transcendentie altijd centraal gestaan.

In zijn discussie met Vergote over deze problematiek vraagt Van der Lans (1986a) zich echter af of de godsdienstpsychologie, wanneer zij zondermeer uitgaat van 'reële' definities van haar begrippen niet het risico loopt zich te veel te oriënteren op de godsdienst en te weinig op de psychologie. "It may be wondered whether in our discipline the definition of problems and their operationalisation is not too much influenced by the specific religious tradition the psychologists of religion knows intimately (.....). Perhaps the psychology of religion should take more distance from concrete, cultural-historical phenomena of religiosity and should define its object more in terms of general psychological structures and functions, of which concrete religious systems are the heterogeneous manifestations" (Van der Lans, 1986a, 76-77). Reële definities zijn immers *inhoudelijke* definities, terwijl men in de psychologie moet streven naar *formele* definities. Bovendien hebben zich, zo benadrukt Van der Lans, in het voorwetenschappelijk religieus bewustzijn gedurende de laatste decennia wel degelijk ingrijpende veranderingen voorgedaan. In onze samenleving is de interpretatie van religie in termen van "supernatural agencies and their mediators" weliswaar nog steeds aanwezig, maar er heerst toch bij lange na niet meer zulk een consensus over als voor enige jaren nog het geval was. Voor velen is de plausibiliteit van een bovennatuurlijke wereld sterk afgenomen omdat niet langer een bovennatuurlijke God het centrum van hun religieus bewustzijn is, maar zichzelf, hun medemens en de wereld zoals zij die persoonlijk ervaren en betekenis geven. Geloof is voor hen veeleer binnenwereldlijke zingeving geworden dan Goddelijke openbaring. De religie zoals zij die persoonlijk beleven, wordt door hen niet langer beschouwd als een door God gegeven werkelijkheid, maar als een menselijke constructie, namelijk als een door de mens(heid) geformuleerd antwoord op existentiële vragen.

Een dergelijke ontwikkeling in het voorwetenschappelijke religieuze denken dient, uitgaande van de door Vergote uitgesproken voorkeur voor een reële definitie van religie, als konsekwentie te hebben dat godsdienstpsychologen in zulke veranderingen meegaan en hun wetenschappelijke definities aanpassen, danwel dat zij zich bezinnen op de premissen waarop zij zich baseren. Wanneer de godsdienst in zijn alledaagse betekenis door gelovigen inderdaad steeds meer opgevat wordt in zulke termen als 'door mij persoonlijk gekonstrueerd binnenwereldlijk zingevingssysteem', of als 'allesomvattend perspectief vanwaaruit ik mijzelf en mijn wereld tracht te beschouwen', dan zal de godsdienstpsycholoog zich noodzakelijkerwijs moeten richten op de studie van individuele zingevingssystemen: "the psychology of religion (.....) should intend to study that part of human behavior that regards the search for ultimate meaning, whether religious or secular" (Van der Lans, 1986a, 79). Anders geformuleerd,

betekent dit dat de godsdienstpsychologie zich dient bezig te houden met de studie van individuele zingevingssystemen, waarbij de vraag of deze al dan niet op een buitenwereldlijke transcendentie gericht zijn niet relevant is, evenmin als de vraag of religie 'eigenlijk' niet méér is dan uitsluitend en alleen zingevingssysteem. Van der Lans wil hiermee geenszins verklaren dat deze vragen in zichzelf niet belangwekkend zouden kunnen zijn, maar zij zijn voor een *psychologische* definitie van religie niet relevant.

Dobbelaere (1982, 35) definieert het zingevingssysteem als "een coherent geheel van opvattingen en praktijken die verankerd liggen in een overkoepelend symbolisch referentiekader op basis waarvan mensen betekenis geven aan hun leven". Hij sluit daarmee aan bij de definitie van religie zoals die door Geertz (1966) is geformuleerd. Dit geldt ook voor de definitie zoals Van Uden (1985, 184) die hanteert, waarin centraal staat de notie dat een zingevingssysteem als functies heeft dat de mens a) zichzelf, anderen en de wereld kan interpreteren, systematiseren en legitimeren, b) zichzelf als totaliteit kan structureren, c) zijn onmiddellijke leefsituatie kan overstijgen, d) zin en betekenis toe kan schrijven aan zijn leven, en e) een subjectieve zekerheid verwerft. Van Uden vat dit samen in de korte formulering dat het zingevingssysteem tot functie heeft "het integreren van de diverse levensdomeinen en het plaatsen hiervan in een breder referentiekader" (Van Uden, 1985, 186). Vergelijken wij dit met zijn opvatting van het cognitief systeem als een netwerk van betekenissen en interpretaties van de werkelijkheid (Van Uden, 1985, 13) dan blijkt de bijzonderheid van het zingevingssysteem te zijn dat het de mens de mogelijkheid verschaft zijn alledaagse leefsituatie te overstijgen (letterlijk: te 'transcenderen') en zin en betekenis toe te schrijven aan zijn leven als totaliteit.

Deze interpretaties van Dobbelaere en Van Uden lijken ons verwant aan Batsons definitie van religie als "*whatever we as individuals do to come to grips personally with the questions that confront us because we are aware that we and others like us are alive and that we will die*" (Batson & Ventis, 1982, 7, die hier aan toevoegen "*such questions we shall call existential questions*"; kursivering in origineel). Van Udens interpretatie lijkt ons bovendien - méér, of in elk geval meer expliciet dan de interpretatie van Dobbelaere - aan te sluiten bij Batsons 'a-metafysische' transcendentie-opvatting, zoals wij die in het voorgaande reeds hebben weergegeven. In beide opvattingen wordt transcendentie opgevat in termen van 'overstijgen van de alledaagse werkelijkheid' en 'zoeken van een diepere zin en betekenis in het leven', zonder dat het bestaan van een metafysische werkelijkheid wordt voorondersteld. Deze parallel wordt des te duidelijker wanneer wij in Batson & Ventis (1982, 12) lezen dat zij "agree that there is always a transcendent dimension to religion", waaraan zij echter de zinsnede toevoegen "but we have defined it in functional rather than metaphysical terms; the individual transcends everyday matters to deal with existential concerns". Zij duiden deze benadering aan als hun "functional rather than metaphysical approach to transcendence".

§ 3. 3

De psycho-theologische benadering: "religion as pro-social"

In de voorgaande paragrafen hopen wij duidelijk te hebben gemaakt dat de eerste aanzetten tot Batsons latere religieuze attitudentheorie reeds in zijn 'vroege' theologische werken aangetroffen kunnen worden. De termen 'means', 'end' en 'quest' oriëntatie hanteert hij echter voor de eerste maal in een artikel dat hij schreef samen met zijn kollega Darley (Darley & Batson, 1973), die op dat moment reeds enige faam had verworven vanwege zijn altruïsme-onderzoek. In zijn dissertatie verwijst Batson (1971, 256-257) overigens al naar een artikel "in preparation" waar hij op dat moment samen met Darley aan werkte. Als werktitel vermeldt hij aldaar "Intrinsic Religiosity: Theory and Behavior". In dit artikel treffen wij ook voor de eerste maal expliciete verwijzingen aan naar overeenkomsten en verschillen met Allports onderscheid tussen intrinsieke en extrinsieke religiositeit, maar presenteert Batson zijn eigen model nog niet als afgeleide van Allports theorie. Naar onze mening kan deze publikatie beschouwd worden als uitdrukking van een "psycho-theologische" invalshoek, namelijk als uitdrukking van een tussenstadium in de transformatie van Batsons theologische theorieën over religieuze ontwikkeling en waarachtig christendom naar een psychologische theorie van religieuze attituden.

Lag - zoals wij gezien hebben - bij Batson, Beker & Clark in de interpretatie van waarachtig christendom een nadruk op zowel "concern for others", als op "openness to future change", bij Darley & Batson ligt de nadruk vrijwel uitsluitend op medemenselijkheid. Hun stelling is dat Jezus via de bijbelse parabel van de barmhartige Samaritaan het volk wilde tonen dat de vroomheid van de priester en de Leviet uitsluitend extrinsiek gemotiveerd is. Want ook al zijn beiden dan religieuze autoriteiten, zij zijn slechts "virtuous for what it will get them, both in terms of the admiration of their fellowmen and in the eyes of God" (Darley & Batson, 1973, 101). De Samaritaan daarentegen is - in termen ontleend aan Allport - intrinsiek gemotiveerd: hij "responds without other motivation" (Funk, 1966, zoals geciteerd door Darley & Batson, 1973, 101). Hij heeft geen externe motivatie nodig. Hij biedt hulp uitsluitend en alleen omdat hij in zijn hart geraakt is door de nood van een medemens.

Dat Batsons 'quest' oriëntatie gelijkgesteld mag worden aan deze intrinsieke motivatie van de Samaritaan blijkt vervolgens uit de wijze waarop Darley & Batson hun onderzoekshypothesen formuleren. Een van deze hypothesen luidt namelijk dat personen die op een intrinsieke manier religieus zijn, eerder geneigd zijn een medemens-in-nood hulp te bieden dan personen die religieus zijn op de zelfzuchtige manier van de priester en de Leviet. Deze hypothese kan volgens de onderzoekers op twee manieren - "depending on the theorist one follows" - in psychologische termen geformuleerd worden, namelijk in termen van Allports onderscheid tussen intrinsieke en extrinsieke religiositeit, zowel als in Batsons drie-dimensioneel model van religieuze attituden. Zij formuleren Batsons drie dimensies als volgt: 1) religiositeit "for what it will gain one", 2) religiositeit als intrinsieke waarde, en 3) religiositeit "as a response to and quest for meaning in one's everyday life".

Vervolgens gaan Darley & Batson (1973, 102) - in een korte paragraaf getiteld "Personality Measures" - nader in op de Religious Life Inventory als operationalisatie van deze drie dimensies. Daarbij valt onder andere op dat de RLI door hen wordt aangeduid als een meting van religiositeit als persoonlijkheidskenmerk ("general personal construct"). De RLI zoals Darley & Batson die presenteren, blijkt uit zes schalen te bestaan. Zij bespreken de schalen niet uitvoerig maar bieden slechts een korte typering van wat zij beogen te meten. Voor een meer gedetailleerde bespreking verwijzen zij naar Batsons dissertatie. De zes schalen zijn:

- 1) de ROS *extrinsiek* schaal, die door Darley & Batson, volgens een ons inmiddels bekende formulering, wordt aangeduid als meting van "the use of religion as a means to an end";
- 2) de ROS *intrinsiek* schaal, die door Darley & Batson, enigszins paradoxaal, wordt aangeduid als een meting van "the use of religion as an end in itself";
- 3) een *orthodoxie* schaal, afgeleid van de schaal van Glock & Stark (1966), die door hen wordt aangeduid als een meting van "agreement with classic doctrines of Protestant theology".

Voorts hanteerden Darley & Batson de eigenlijke, door Batson zelf ontwikkelde Religious Life Inventory die drie subschalen omvat, te weten:

- 4) de RLI *extrinsic external* schaal, die gepresenteerd wordt als meting van de mate waarin significante anderen (en situaties) van invloed zijn geweest op de ontwikkeling van de persoonlijke religiositeit van het individu;
- 5) de RLI *extrinsic internal* schaal, die geacht wordt de religieuze 'gedrevenheid' ("the 'drivenness' in one's religiosity") te meten, met andere woorden deze schaal meet in hoeverre de religiositeit voor het individu een levensnoodzaak is, danwel in hoeverre hij religieus is vanuit een innerlijke drang;
- 6) de RLI *intrinsic* schaal, die geacht wordt een meting te zijn van de mate waarin de persoonlijke religiositeit gekenmerkt wordt door de vraag naar de betekenis van het leven, alsmede de mate waarin deze vraag voortkomt vanuit een interactie met de sociale omgeving.

Nadere informatie over deze schalen verschaffen Darley & Batson niet, maar het moge duidelijk zijn dat zij rechtstreeks verband houden met de drie subdimensies die Batson in zijn dissertatie onderscheidde binnen de PRCS "source"-dimensie: "internal versus external impetus", "drivenness" en "relation to personality development" (zie paragraaf 3.1). Informatie over betrouwbaarheden en validiteit van de schalen ontbreekt; schaalgemiddelden en standaard deviaties worden niet vermeld; zelfs inhoudelijke informatie over de items (zoals voorbeeld-items of een appendix waarin de items zijn vermeld) zoekt men tevergeefs. Gezien hun uitdrukkelijke verwijzing naar Batsons dissertatie, valt op dat zij niet vermelden dat de RLI-schalen oorspronkelijk door Batson gekonstrueerd waren niet als meting van afzonderlijke religieuze oriëntaties maar als meting van (deelaspekten van) het vermogen tot een creatieve omgang met religieuze ervaringen. Zij delen slechts mee dat een principale componenten-analyse op de schalen (gebruikmakend van data van Princeton University theologiestudenten) drie orthogonale factoren opleverde, die zij als volgt interpreteerden:

- 1) "religion as a *means*", een faktor die operationeel vrijwel volledig wordt gedefinieerd door een bijzonder hoge lading (.903) van de ROS-extrinsiek schaal;
- 2) "religion as an *end*", een faktor die gedefinieerd wordt door hoge positieve ladingen van de ROS-intrinsiek schaal (.768), de orthodoxie schaal (.704), en de RLI extrinsic external (.725) en extrinsic internal (.874) schalen;
- 3) "religion as a *quest*", een faktor die gekenmerkt wordt door hoge positieve ladingen van Batsons RLI intrinsic (.945) en RLI extrinsic external schalen (.75). (Wat laatstgenoemde schaal betreft lijkt overigens een kanttekening noodzakelijk. Het is namelijk niet onmogelijk dat zich hier een drukfout heeft voorgedaan. Darley & Batson duiden de lading van deze schaal aan als "moderate", en Batson, 1976, 35 [tabel 2] vermeldt een lading van -.38 wanneer hij de resultaten van ditzelfde onderzoek presenteert. Waarschijnlijk moet de lading van +.75 gelezen worden als -.375).

Op Darley & Batsons ingenieuze onderzoeksdesign en op de toetsing van hun hypothesen hoeven wij hier niet nader in te gaan (maar zie Greenwald, 1975 voor een kritiek op hun statistische analyses en Uleyn, 1986, 103-123 voor een kritiek op hun interpretatie van de bijbelse parabel). De belangrijkste konklusie die wij op dit moment uit het bovenstaande menen te mogen trekken, is dat Batson - hoewel de begrippen 'means', 'end' en 'quest' oriëntatie inhoudelijk nauwelijks lijken te verschillen van zijn opvattingen over creatieve en niet-creatieve omgang met religieuze ervaringen (Batson, 1971) noch van zijn theologiseren over waarachtig christendom (Batson, Beker & Clark, 1973) - in dit artikel voor de eerste maal zijn theorie presenteert als psychologisch model van religieuze oriëntaties die opgevat kunnen worden als van elkaar onafhankelijke (orthogonale) persoonlijkheidskenmerken. Op grond hiervan interpreteren wij de redeneringen van Darley & Batson als "psycho-theologisch".

Een tweede belangrijke konklusie is dat Batson in dit artikel zijn model voor het eerst presenteert als alternatief voor Allports intrinsiek-extrinsiek onderscheid (maar nog niet expliciet als verbetering daarvan), waarbij opvalt dat hij de 'means' variant vrijwel identiek acht aan Allports extrinsieke religiositeit, terwijl hij de 'quest' variant lijkt te beschouwen als een meer toegespitste en uitgezuiverde conceptualisering van Allports intrinsieke religiositeit. In dit verband lijkt ons van bijzonder belang te zijn dat Batson de schaal die de religieuze 'quest' houding operationeel definieert de naam RLI *intrinsic* scale meegaf. De 'end' houding vatte hij in dit stadium blijkbaar (zie de schalen die deze houding operationeel definiëren) op als een mengvorm van intrinsiek, extrinsiek en orthodox geloof, oftewel - maar zo zeggen Darley & Batson het zelf niet - als een ongedifferentieerd pro-religieuze houding die inhoudelijk naar orthodoxie neigt. Met name het feit dat de 'end' houding in zeer sterke mate gekenmerkt wordt door componenten die Batson in eerste instantie tot de extrinsieke religiositeit rekende (namelijk de kenmerken die aanleiding gaven voor de benamingen RLI *extrinsic* external en RLI *extrinsic* internal schalen) is opmerkelijk, want dit lijkt haaks te staan op de latere afleiding van de 'end' houding vanuit Allports concept van intrinsieke religiositeit zoals wij die in Batson & Ventis (1982) aantreffen.

Een derde konklusie is dat Darley & Batson een nadruk leggen op medemenselijkheid ("Samaritanlikeness") als kenmerk van de 'quest' houding, een karakteristiek die sterker lijkt aan te sluiten bij Batsons theologische ideeën zoals wij die in zijn dissertatie en in Batson, Beker & Clark aantreffen dan bij zijn latere presentaties van het model als theorie van religieuze oriëntaties. In Batson & Ventis' redeneringen (maar vooral ook in de argumentaties zoals wij die in Batson & Raynor Prince, 1983, aantreffen) ligt immers meer een nadruk op de voorlopigheid en openheid als karakteristiek voor de 'quest' houding. Dit verschil in nadruk is opmerkelijk aangezien de beoogde operationalisatie (de RLI) in de periode tussen 1971 en 1982 weliswaar enigszins werd ingekort (met name na 1976), maar verder inhoudelijk geen veranderingen onderging. Wanneer wij in paragraaf 3.6 de RLI inhoudelijk bespreken, zal blijken dat deze humanitair-medemenselijke aspecten van de 'quest' houding op geen enkel moment - en dus ook niet in de periode dat Darley & Batson hun onderzoek uitvoerden - in de items tot uitdrukking zijn gekomen.

Op de verschillen tussen 'Samaritaanse' ('pro-sociale') en 'niet-Samaritaanse' religiositeit zal Batson enkele jaren later opnieuw ingaan (Batson, 1976; zie ook Batson, Naifeh & Pate, 1978). In het eerstgenoemde artikel treffen we voor de eerste maal de operationele kritiek op Allport & Ross aan, die bij Batson & Ventis centraal zal komen te staan als basis voor het 'means'-end-'quest' model. Weliswaar hadden Darley & Batson (1973) al gewezen op parallellen tussen beide modellen, maar zij legden nog geen verband in termen van afleiding van het ene model uit het andere. Drie jaar later doet Batson dat uitdrukkelijk wel. Hij presenteert het onderscheid tussen de 'end' en de 'quest' houdingen als een uitsplitsing van Allports concept van intrinsieke religiositeit in twee varianten: "one might contend that there are two different religious orientations confounded in Allports conceptualization of the intrinsically religious individual". Hij zet de rigide "true believer" (Hoffer, 1951) religiositeit als variant van de intrinsieke religiositeit af tegen de religieuze 'quest' houding, welke kenmerkend is voor personen die religie opvatten als "an endless process of probing and questioning generated by the tensions, contradictions, and tragedies in their own lives and in society. Not necessarily aligned with any formal religious institution or creed, they are continually raising ultimate 'whys', both about the existing social structure and about the structure of life itself" (beide citaten Batson, 1976, 32).

Vergeleken met de presentatie in zijn artikel met Darley valt in bovenstaande redenering op dat Batson de 'end' oriëntatie nu expliciet opvat als een variant binnen Allports intrinsieke religiositeit. Uit de publikatie van Darley & Batson hebben wij veeleer de indruk opgedaan dat deze houding opgevat zou dienen te worden als variant binnen de extrinsieke religiositeit: de 'end' variant wordt bij Darley & Batson immers operationeel gedefinieerd door hoge faktorladingen van onder andere de RLI extrinsic external en extrinsic internal schalen. Dat zich op dit punt in Batsons denken tussen 1973 en 1976 inderdaad een wijziging heeft voorgedaan, blijkt wellicht het meest duidelijk uit de nieuwe benamingen voor de RLI subschalen die hij in 1976 presenteert. Vanaf dit moment heten de RLI extrinsic external en de RLI

extrinsic internal schalen nog slechts external en internal (met andere woorden, de terminus 'extrinsic' is er uit geëlimineerd). De RLI intrinsic schaal, die bedoeld is als meting van de 'quest' variant, wordt voortaan de RLI *interactional* schaal genoemd.

Een ander verschil tussen Darley & Batson (1973) en Batson (1976) betreft de formuleringen van wat de RLI subschalen geacht worden te meten. De RLI in zijn totaliteit wordt gepresenteerd als een meting van "three possible motives for being religious", waarbij opvalt dat Batson hier - in aansluiting bij Allport - uitdrukkelijk spreekt van 'motieven' en niet meer van "dimensies van een 'general personal construct'" zoals in Darley & Batson. Deze drie motieven zijn (Batson, 1976, 33):

external: "responding to sources of social reinforcement and identification";

internal: "responding to personal needs for security, strength, and direction";

interactional: "responding to questions arising from involvement in personal and social crises".

De wijzigingen in de formuleringen ten opzichte van de presentatie in Darley & Batson zijn weliswaar niet fundamenteel, maar de nuanceverschillen zijn toch het vermelden waard. In het artikel van Darley & Batson kwam wat betreft de (extrinsic) external schaal de nadruk op sociale reinforcement en identifikatie nog niet voor, maar treffen wij de meer neutrale formulering 'invloed van significante anderen' aan. Wat betreft de (extrinsic) internal schaal hanteerden Darley & Batson de nogal vage aanduiding dat deze een meting is van religieuze "driveness", een formulering die Batson (1976) toespitst op 'de behoefte aan zekerheid, kracht en richting in het leven', waardoor het verschil met Allports omschrijvingen van de extrinsieke religiositeit verkleind lijkt te worden. Tenslotte doet zich een wijziging voor met betrekking tot de (intrinsic cq) interactional schaal. Lag bij Darley & Batson de nadruk op "questioning the meaning of life" zondermeer, in de formulering die Batson later hanteert, ligt de nadruk op een persoonlijke en sociale crisis als oorsprong van het geloof.

Op andere informatie die wij uit dit artikel van Batson kunnen opdoen, zullen wij in paragraaf 3.6 nader ingaan wanneer wij de validiteit en betrouwbaarheid van de RLI aan de orde stellen: het is immers dit artikel waarin de schalen voor het eerst gepubliceerd worden en waarin tevens de informatie kan worden aangetroffen die voor een psychometrische beoordeling noodzakelijk is. De belangrijkste konklusie die wij op deze plaats uit Batsons valideringsstudies, zoals gerapporteerd in 1976, willen trekken, is dat hij de 'end' houding niet langer lijkt op te vatten als een orthodoxe pro-religieuze houding die sterk door extrinsieke elementen gekenmerkt wordt, maar als een rigide, dogmatische variant van de intrinsieke religiositeit. De 'quest' houding lijkt hij op te vatten als een herinterpretatie van de heuristische intrinsieke religiositeit zoals Allport die bedoeld had.

§ 3. 4

De cognitieve benadering: de 'quest' oriëntatie als creatieve omgang met de religieuze ervaring

We hebben gezien dat volgens Batson (zie Batson, Beker & Clark, 1973) het 'ware' christendom zich uit in een gedragsverandering, in een "new way of life": aan de vruchten (in het bijzonder de omgang met zijn medemens) kan men de ware christen herkennen. Deze gedragsverandering is echter slechts het *uiterlijke* resultaat van de religieuze ontwikkeling. Minstens net zo belangrijk, want de schakel vormend tussen de religieuze ervaring en het er uit resulterende gedrag, is een innerlijke verandering, een verandering in het denken - en dus een cognitieve verandering. Door de ervaring gaat de christen immers zijn wereld anders zien. "The experience of Christian growth seems to involve a change or shift in [.....] perceptual structures, and thereby in one's very reality. One sees and understands himself and his world in a new way" (Batson et al., 1973, 46). Deze cognitief psychologische invalshoek (gebaseerd op de interpretatie van creativiteit als proces van informatieverwerking zowel als op Gestaltpsychologische "perceptual shift" ideeën) die wij al in Batsons dissertatie aantreffen als onderdeel van Loders model, wordt door Batson & Ventis (1982, 56-96) verder uitgewerkt.

Batson & Ventis gaan uit van de opvatting dat de religieuze ervaring een "reality transforming experience" is (zie ook Van der Lans, 1980), maar dat het slechts één van de ervaringen is die een dergelijk werkelijkheidsveranderend vermogen bezitten. Een volgens hen veel meer bekende, beter onderzochte en uitvoeriger theoretisch geanalyseerde ervaring die dit vermogen bezit, is de creatieve ervaring. In een negental stappen beschrijven zij waarom de creatieve ervaring tot een cognitieve verandering leidt, en waarom de creatieve en de religieuze ervaring in dit opzicht vergelijkbaar zijn.

Hun uitgangspunt is dat de werkelijkheid een menselijke constructie is. De werkelijkheid bestaat voor de mens slechts in zoverre hij de wereld ervaart en interpreteert. Zij krijgt pas inhoud door de betekenis die wij aan onze ervaringen geven: "the meaning that we attach to our experience is what gives it the structure and stability of 'reality'. And this meaning is very much a human creation" (Batson & Ventis, 1982, 66). Deze betekenisgeving aan onze ervaringen is een cognitief proces, waarbij wij gebruik maken van een netwerk van dimensies aan de hand waarvan we onze ervaring interpreteren. In dit netwerk staan de dimensies hiërarchisch gestructureerd en georganiseerd met elkaar onderling in verband. Welnu, zo beargumenteren Batson & Ventis, de creatieve ervaring heeft een verbetering - in termen van flexibiliteit, differentiatie en integratie - van deze structuur tot gevolg.

Maar niet iedere verandering in het cognitieve systeem is een verbetering in bovenbedoelde zin. Er kunnen ook niet-creatieve veranderingen plaatsvinden. Bijvoorbeeld in gevallen van cognitieve dissonantie reductie, waarbij de verbinding tussen niet met elkaar overeenstemmende dimensies verbroken wordt, en dus een eenvoudiger (gekompartimentaliseerde en op een lager hiërarchisch nivo geïntegreerde) structuur ontstaat. Ook is het mogelijk dat een inhoudelijke verandering in de dimensies

optreedt zonder dat daarmee een verandering van het hiërarchisch nivo van organisatie gepaard gaat. Een derde mogelijkheid is dat een nieuwe structuur simpelweg in de plaats wordt gesteld van de oude, zonder dat deze structuur noodzakelijkerwijs meer of minder gedifferentieerd en geïntegreerd is of dat zij meer cq minder flexibel is. Wat deze laatste mogelijkheid betreft, verwijzen Batson & Ventis onder andere naar Berger & Luckmanns (1966; zie ook Berger, 1963) begrip 'alternation'. In dit verband lijken zij in het bijzonder te denken aan (al dan niet religieuze) bekeringservaringen, vooral wanneer deze een radikaal karakter hebben. Zij presenteren het hypothetische voorbeeld van iemand die van de conservatieve John Birch Society overstapt naar een "left-wing" politieke groep.

Dit alles is echter slechts het beginpunt van de redeneringen van Batson & Ventis. Zij begeven zich immers pas op godsdienstspsychologisch terrein wanneer zij stellen dat, vanwege de overeenkomsten tussen de creatieve en de religieuze ervaring, het bovenstaande ook op laatstgenoemde ervaring van toepassing zou zijn; een stelling die Batson in zijn dissertatie al verdedigde. De overeenkomst houdt niet alleen in a) dat beide ervaringen werkelijkheidsveranderende ervaringen zijn, maar bovendien dat b) in de religieuze ervaring dezelfde stadia ontdekt kunnen worden als in de creatieve ervaring, en c) ook de religieuze ervaring niet noodzakelijkerwijs in een hoger nivo van cognitieve organisatie hoeft te resulteren. Ook de religieuze ervaring kan net zo goed een niet-creatieve verandering in de cognitieve structuren tot gevolg hebben. In het eerste geval is de ervaring het beginpunt van een religieus ontwikkelingsproces, in het andere geval vormt zij er de afsluiting van. De religieuze ervaring kan enerzijds het begin vormen van een religieus groeiproces, vanwege het feit dat zij de *vraag* naar haar eigen grondslag oproept. Anderzijds kan zij echter ook de afsluiting van de religieuze groei vormen, omdat zij het *antwoord* kan leveren op deze vraag naar haar eigen oorsprong. Met andere woorden, zowel aan de 'end' oriëntatie - waarin de antwoorden centraal staan - als aan de 'quest' oriëntatie - waarin de vragen centraal staan - ligt een religieuze ervaring ten grondslag: in het ene geval ('quest') gaat de persoon echter creatief met deze ervaring om, in het andere geval ('end') niet. In het ene geval vindt een continuering van het religieuze groeiproces plaats, in het andere geval stagneert de groei.

Het lijkt geen twijfel dat Batson & Ventis het verschil tussen de 'quest' en de 'end' houding primair opvatten in termen van een creatieve versus een niet-creatieve omgang met de religieuze ervaring: "relatively uncreative religious experiences involve rigid adherence to a specific solution that emphasizes only one aspect of the problem while ignoring others (.....); in contrast, relatively creative experiences involve a higher-level integration that takes account of various aspects of the problem and resists simplified, absolutistic solutions" (Batson & Ventis, 1982, 96). Uit deze formuleringen kan niet anders gekonkludeerd worden dan dat zij hier - met een omweg via de religieuze ervaring - het verschil tussen de 'end' en de 'quest' oriëntatie omschrijven in termen van creativiteit als cognitieve variabele.

Van een nadere toetsing van deze cognitieve basis van de verschillen tussen de 'end' en de 'quest' houding doen Batson & Raynor Prince (1983)

verslag. In aansluiting op Batsons promotie-onderzoek, zijn zij rechtstreeks nagegaan of er verschillen bestaan tussen de 'end' en de 'quest' houdingen wat betreft cognitief functioneren. Zij hanteerden daarbij, net als Batson vele jaren eerder al gedaan had, de Religious Paragraph Completion Test (RPCT), zij het dat zij andere aanvangsstammen voorlegden, namelijk:

- 1) "When I am trying to decide whether to do something that may be morally wrong";
- 2) "When someone challenges my beliefs about God";
- 3) "When I consider my own death";
- 4) "When questions about the purpose of my life arise".

Overigens legden zij hun respondenten ook de stam "when I am in doubt" voor. Deze rekenden zij echter niet tot de RPCT (meting van religieuze cognitieve complexiteit) maar tot de 'gewone' PCT (meting van algemene cognitieve complexiteit). Zij geven geen informatie over de hoeveelheid niet-verwerkbare antwoorden en over het eventuele gebrekkige differentiërend vermogen van de stammen (problemen waar Batson in zijn promotie-onderzoek mee te kampen had; zie paragraaf 3.1).

Batson & Raynor Prince gaven hun respondenten (N=35 eerstejaars psychologiestudenten) een complexiteitscore aan de hand van de volgende criteria (afgeleid van het PCT-manual van Phares & Schroder) die Batson in zijn dissertatie eveneens al gehanteerd had:

- 1) een tolerante houding ten aanzien van ambiguïteit en konflikt,
- 2) een openstaan voor alternatieve gezichtspunten en voor nieuwe informatie,
- 3) de vaardigheid ogenschijnlijk tegenstrijdige opvattingen te integreren,
- 4) het vermijden van gekompartimentiseerd en rigide denken,
- 5) de erkenning van de mogelijke onjuistheid van de eigen opvattingen,
- 6) de erkenning van het feit dat van elkaar verschillende standpunten andere doeleinden kunnen dienen.

Batson & Raynor Prince bleken inderdaad de in hun hypothesen voorspelde hoge (statistisch significante) positieve correlatie tussen religieuze cognitieve complexiteit en de 'quest' houding te vinden ($r=+.43$), alsmede niet significante, negatieve correlaties met de 'means' houding ($r=-.14$) zowel als met de 'end' houding ($r=-.26$). Zij menen hiermee het veronderstelde verband afdoende te hebben aangetoond. Deze konklusie lijkt ons echter in het geheel niet gerechtvaardigd aangezien Batson & Raynor Prince uit de door hen gehanteerde correlatiemethodiek naar onze mening een konklusie trekken die een dergelijke statistische analyse niet toelaat. De door hen gevonden correlatie tussen de 'quest' houding en (religieuze) cognitieve complexiteit toont immers niet méér aan dan dat personen die laag scoren op de RLI interactional schaal de neiging vertonen óók laag te scoren op cognitieve complexiteit en dat personen die hoog scoren tenderen naar hoge complexiteitscores. De afwezigheid van significante correlaties tussen cognitieve complexiteit en de beide andere oriëntaties betekent uitsluitend dat een dergelijke tendens daar niet aangetroffen werd. Men mag hieruit echter niet konkluderen dat er tussen de 'end' en de 'quest' houding verschillen zouden zijn wat betreft cognitieve complexiteit. Ondanks de gevonden correlaties is het immers heel goed mogelijk dat personen met een hoge 'quest' score een *lagere* cognitieve complexiteit vertonen dan degenen met een hoge 'end' score

(of zelfs dan personen met een *lage* 'end' score). Konklusies ten aanzien van de hypothesen van Batson & Raynor Prince zouden alleen mogelijk zijn geweest op basis van een vergelijking tussen de complexiteitscores per religieuze oriëntatie afzonderlijk (degenen die hoog scoren vergeleken met personen die laag scoren), én op basis van een gelijktijdige vergelijking tussen de oriëntaties met elkaar (bijvoorbeeld personen die hoog op 'quest' scoren vergeleken met personen die hoog op 'end' scoren, etc). Gegevens die laatstgenoemde analyse mogelijk zouden maken, vermelden Batson & Raynor Prince echter niet.

Is er dus kritiek mogelijk op de door Batson & Raynor Prince gerapporteerde empirische toetsing (nog afgezien van de kritiek die mogelijk is op de RPCT als zodanig, want die kritiek is op dit moment voor ons betoog nog niet relevant; maar zie hoofdstuk 9), dat neemt niet weg dat het door Batson op theoretische gronden veronderstelde verband tussen religieuze attituden en cognitief functioneren wel degelijk reëel kan zijn. Er bestaat op zijn minst een opvallende overeenkomst tussen zijn omschrijving van de 'quest' houding in termen van voorlopigheid, openheid en integrerend vermogen en de manier waarop hij Schroder, Driver & Streuferts (1967) omschrijving van cognitieve complexiteit samenvat: "an individual who approaches some problem or concern in a more complex manner is more capable of seeing the problem from different points of view, more capable of integrating these alternative perspectives, and more capable of recognizing the situational relativity of these integrations" (Batson & Raynor Prince, 1983, 41). Een nog duidelijker overeenkomst treffen we aan tussen Batsons karakterisering van de 'end' houding als "intense, rigid devotion to orthodox religious beliefs and practices" (Batson & Ventis, 1982, 149-50) en zijn omschrijving van cognitieve simpliciteit als "rigid adherence to one point of view and a refusal to tolerate alternatives or to entertain doubts about the truth of one's own view" (Batson & Raynor Prince, 1983, 41). De overeenkomst tussen de 'end' oriëntatie en cognitieve simpliciteit lijkt hierin wel bijzonder duidelijk naar voren te komen. Op grond van deze vrijwel gelijkluidende definities is het begrijpelijk dat Batson & Raynor Prince inderdaad een positief verband vonden tussen de 'quest' houding en (religieuze) cognitieve complexiteit. Eigenlijk is het veel minder begrijpelijk dat een (negatief) verband met de 'end' houding niet duidelijk aangetoond kon worden.

§ 3. 5

Batson & Ventis' operationele benadering: de afleiding vanuit Allports typologie

We hebben gezien dat in de publikatie van Darley & Batson (1973) de eerste verwijzingen naar Allports typologie aangetroffen kunnen worden, maar dat Batson (1976) pas drie jaar later voor de eerste maal de 'end' en de 'quest' houdingen presenteerde als varianten binnen Allports concept van intrinsieke religiositeit. In zijn latere werken zal Batson zijn model steeds sterker gaan koppelen aan Allports typologie. Als direkt aanknopingspunt

voor de afleiding van zijn model kiest hij (zie Batson & Ventis, 1982, 140-152, en vooral Batson & Raynor Prince, 1983) de zes kenmerken van de volwassen religiositeit zoals die door Allport (1950) werden omschreven. Deze karakteristieken kunnen wij hier zonder verdere toelichting presenteren omdat wij ze in het voorgaande hoofdstuk al uitvoerig hebben besproken.

Batson & Raynor Prince (1983, 38) vatten de door Allport geformuleerde kenmerken samen in vijf aspecten van intrinsieke religiositeit: A) "single-mindedness", B) centraliteit, C) complexiteit ("readiness to face existential questions without reducing their complexity"), D) twijfelbereidheid ("perception of religious doubts as positive"), en E) onvolledigheid en voorlopigheid ("openness to future change in one's religious views"). Hoe deze opdeling in vijf aspecten parallel zou moeten lopen aan Allports zesdeling is niet helemaal duidelijk.

FIGUUR 3.1
KENMERKEN VAN INTRINSIEKE (VOLWASSEN) RELIGIOSITEIT

ALLPORT (1950)	BATSON & RAYNOR PRINCE (1983)
1) gedifferentieerd en complex	A) 'single-mindedness'
2) afgeleid en toch dynamisch	B) centraliteit
3) richtinggevend	C) complexiteit
4) alomvattend	D) twijfelbereidheid
5) integratief	E) onvolledigheid en voorlopigheid
6) heuristisch	

Wij veronderstellen dat de kenmerken 2, 5 en 6 bij Allport samen parallel lopen aan D en E bij Batson, al is vooral kenmerk 2 in dit opzicht ietwat problematisch omdat wél het 'dynamische' daarvan gerelateerd lijkt aan de twijfelbereidheid en de onvolledigheid/voorlopigheid, maar niet het 'afgeleide'. De kenmerken 3 en 4 bij Allport (maar misschien ook het 'afgeleide' van kenmerk 2 en wellicht zelfs bepaalde aspecten van kenmerk 5) lijken overeen te komen met A en B bij Batson. Kenmerk 1 bij Allport is vrijwel zeker gelijk aan C bij Batson. Of dit alles een juiste interpretatie is, is echter allerm minst zeker. Batson zelf laat er zich niet dermate expliciet over uit dat deze interpretatie van de parallellen met zekerheid als korrekt kan worden beschouwd.

De kern van Batsons kritiek op Allports werk is dat in de ROS-intrinsiek schaal slechts de beide eerste bij Batson & Raynor Prince vermelde kenmerken geoperationaliseerd zouden zijn. Op de ROS-extrinsiek schaal uit hij geen kritiek, al is hij wel van mening dat de extrinsieke religiositeit eigenlijk niet opgevat mag worden als een *religieuze* oriëntatie maar hooguit als een 'schijn van godsdienstigheid': "Allport's extrinsic orientation is not religious by our definition. (.....) this orientation might be more appropriately called an *appearance* of being religious rather than a way" (Batson & Ventis, 1982, 140; kursivering in origineel). Het gaat immers bij de extrinsieke religiositeit in het geheel niet om religieuze doeleinden. Meer konkreet, extrinsieke religiositeit heeft geen functie in het zingevingsproces - want dat is, zoals wij in hoofdstuk 1 gezien hebben, wat Batson & Ventis bedoelen

met 'onze definitie' - maar om andere, zelfzuchtige doeleinden ter bevrediging waarvan van de godsdienst gebruik wordt gemaakt.

Op het eerste gezicht lijken Batson & Ventis wat betreft hun interpretatie van de extrinsieke religiositeit bijgevolg niet of nauwelijks af te wijken van Allports opvattingen, zij het dat zij aan hun interpretatie een meer verregaande konsekwentie verbinden. Vervolgens echter blijken zij tot een naamsverandering te willen overgaan. Zij laten de term extrinsieke religiositeit vallen en keren - bewust of onbewust - terug naar de, zoals wij in het voorgaande hoofdstuk gezien hebben eerder al door Wilson (1960) gehanteerde, aanduiding *religion as a means*. Dit sluit weliswaar aan bij de terminologie zoals wij die al bij Darley & Batson tegenkwamen (én bij de opvatting van Dittes, 1970 dat het met name deze komponent van de extrinsieke religiositeit is die in Allports werk na verloop van tijd steeds sterker benadrukt werd), maar is desondanks opmerkelijk omdat deze utilitaire godsdienstigheid in Wilsons operationalisatie slechts één van de beide komponenten was. Batson & Ventis suggereren hiermee immers impliciet dat de andere komponent in Wilsons operationalisatie (namelijk een kerkelijk-geinstitutionaliseerde godsdienstigheid: "allegiance to the external structure of the church") géén onderdeel uitmaakt van de "religion-as-a-means" zoals zij die zelf interpreteren. Zij lijken deze komponent echter - zij het evenmin expliciet - op te vatten als karakteristiek van de 'end' houding.

Hebben Batson & Ventis relatief weinig moeite met Allports conceptualisering van de extrinsieke religiositeit en de operationalisatie daarvan in de ROS-extrinsiek schaal, wél grote problemen zien zij wat betreft de ROS-intrinsiek schaal. In deze schaal is volgens hen de volwassen intrinsieke religiositeit zoals Allport deze opvatte namelijk slechts ten dele geoperationaliseerd, en wel uitsluitend in termen van "religion as a master motive". Dit zijn de kenmerken A en B bij Batson & Raynor Prince, en 3 en 4 bij Allport (misschien ook 2 - voor wat betreft het afgeleide karakter van ieder, dus ook het volwassen, geloof - en enkele aspecten van kenmerk 5). Batson & Ventis ontkennen niet dat dit "mastermotive"-achtige inderdaad als karakteristiek voor de volwassen religiositeit beschouwd kan worden, maar stellen dat wanneer uitsluitend en alleen deze kenmerken worden gemeten óók - en voorál - de religieuze fanatikus als intrinsiek religieus uit de bus zal komen. En dat gaat hen te ver. Wanneer het voor de "compulsive, conforming and unquestioning 'true believer'", en voor de "religious conformist who identifie[s] with religious dogma, persons, or institutions in a rigid, unthinking, dependent fashion" (Batson, 1976, 32) mogelijk is hoog op de intrinsiek schaal te scoren - en dat is volgens Batson zonder twijfel het geval - dan kán het niet anders dan dat er met die schaal iets mis is. Intrinsieke religiositeit zoals gemeten met de ROS-intrinsiek schaal is volgens Batson & Ventis niet de volwassen religiositeit zoals Allport die omschreven had als commitment *plus* relativeringsvermogen, maar is alleen de commitment-pool daarvan. De relativerings-pool is volgens hen in geen enkel item terug te vinden. Op grond van deze interpretatie doen Batson & Ventis het voorstel de religieuze houding die geoperationaliseerd is in de ROS-intrinsiek schaal niet langer te beschouwen als de volwassen religiositeit zoals Allport die had

omschreven, maar als een variant van de intrinsieke religiositeit die gekenmerkt wordt door een rigide vasthouden aan eenmaal gevonden religieuze waarheden. Zij geven hieraan de naam *religion as an end*.

Met deze kritiek op de ROS als uitgangspunt gaan Batson & Ventis (1982, 149-152) er vervolgens toe over de resterende kenmerken (onvolledigheid/voorlopigheid, twijfelbereidheid en complexiteit) te interpreteren als verwijzend naar een derde - van de beide andere onafhankelijke - religieuze attitude: *religion as a quest*. Deze vorm van godsdienstigheid beschouwen zij als een vragende religiositeit, die gekenmerkt wordt door de bereidheid existentiële vraagstukken in al hun complexiteit onder ogen te zien "while resisting clear-cut pat answers". De 'quest' oriëntatie is de optimistische houding van iemand die zich bewust is dat definitieve antwoorden op de fundamentele, 'laatste' (existentiële) levensvragen nooit gevonden kunnen worden - zulke een persoon "recognizes that he or she does not know, and probably never will know, the final truth about such matters" - maar die desondanks zal blijven trachten een dieper inzicht in deze vragen te verwerven. Het is de religiositeit van iemand die liever leeft vanuit de dynamiek van een vraag-zonder-antwoord, dan vanuit de geslotenheid van een antwoord-zonder-vraag. Het is bij deze personen dat wij de 'a-metafysische' transcendentie aantreffen zoals Batson die al eerder beschreven had als kenmerkend voor de waarachtige christen: "there may not be a clear belief in a transcendent reality, but there is a transcendent, religious dimension in the individual's life". Het zuiverste voorbeeld van zulk een mens is Siddharta, die "searched for seven years before attaining the enlightenment that made him the Buddha. And even then he had not found the ultimate answer; he had found a path, a direction to go".

Batson & Ventis hebben aldus Allports oorspronkelijke dichotomie omgezet in een drie-dimensioneel model. In hun conceptualisering van de 'means' houding staat het utilitaire karakter van de extrinsieke religiositeit centraal, maar ligt in veel mindere mate een nadruk op de - oorspronkelijk eveneens van het concept extrinsieke religiositeit deel uitmakende - kerkelijke groepsgebondenheid. In hun interpretatie van de religieuze 'end' houding ligt niet alleen een nadruk op de - oorspronkelijk intrinsieke - komponent van religie als "master-motive", maar ook op het feit dat een persoon die op deze wijze religieus is, meent een exclusieve, voor immer, altijd en iedereen geldige, onveranderlijke religieuze Waarheid gevonden te hebben. Batson & Ventis hebben wat dit betreft met name een fundamentalistisch, orthodox christendom op het oog (cf. de "Fundamentalist-Modernist controversy in American Christendom" waarbinnen wij Batsons theologisch denken plaatsten). De 'quest' houding tenslotte definiëren zij aan de hand van de - oorspronkelijk van de intrinsieke religiositeit deel uitmakende - openheid, flexibiliteit en voorlopigheid.

Duidelijk is dat in de presentatie van Batson & Ventis de beide modellen sterk met elkaar samenhangen in die zin dat Batson zijn model hier direkt afleidt uit Allports typologie. Het blijft echter onduidelijk hoe de verbindingslijnen precies lopen (zie het begin van deze paragraaf). In feite komt het er op neer dat zij binnen de intrinsieke religiositeit twee varianten

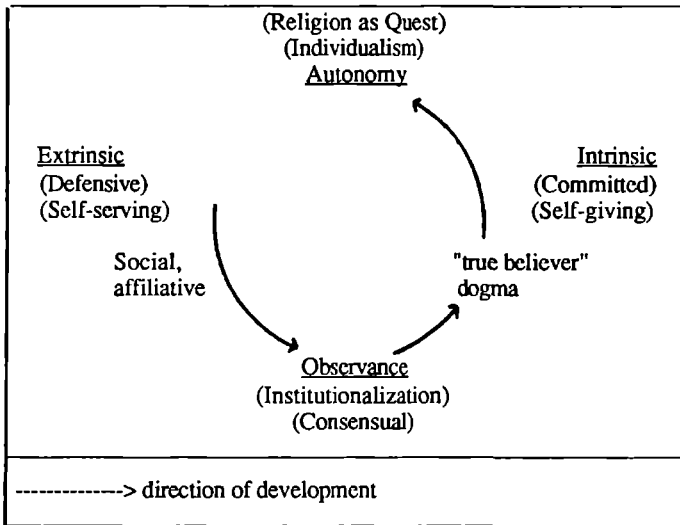
onderscheiden, waarvan er één (de 'quest' houding) nauw aansluit bij Allports *conceptualisering* van het volwassen religieuze sentiment, en de ander (de 'end' houding) bij diens *operationalisatie* van de intrinsieke religieuze motivatie. Dit lijkt echter niet helemaal te sporen met de presentatie van het model in Batsons vroegere werken (bijvoorbeeld Darley & Batson), waaruit we immers de indruk opdeden dat hij de 'end' houding op dat moment eerder leek op te vatten als een variant binnen de extrinsieke religiositeit dan binnen de intrinsieke religiositeit. In dit opzicht lijkt zich tussen 1973 en 1982 in zijn denken een fundamentele wijziging te hebben voorgedaan, die de interpretatie van zijn begrippen ernstig bemoeilijkt.

Zoals wij reeds aan het begin van dit hoofdstuk gesteld hebben, is door Kahoe & Meadow (1981) een poging ondernomen de modellen van Allport en Batson 'in elkaar te schuiven'. Zij presenteren een ontwikkelingsmodel, waarin zij (op een ander wijze dan Batson zelf doet) de intrinsiek-extrinsiek typologie en het 'means'-'end'-'quest' onderscheid met elkaar in verband brengen. In dit model loopt de individuele religieuze ontwikkeling van een *extrinsieke religiositeit* (met als trefwoorden "defensive" en "self-serving"), via eerst een geloof waarin een nadruk ligt op "*observance*" (trefwoorden "institutionalization" en "consensual"), en vervolgens een *intrinsieke religiositeit* ("committed" en "self-giving") naar *religieuze autonomie* (gekenmerkt door "religion as quest" en "individualism"). In Kahoe & Meadows model is de '*sociale geborgenheids*' religiositeit (met een nadruk op sociale en "affiliative" aspecten) een variant waarin kenmerken van de extrinsieke religiositeit samengaan met aspecten die kenmerkend zijn voor de "observance" religiositeit, terwijl het "*true believer*" type een variant is waarin kenmerken van "observance" en intrinsieke religiositeit samengaan. De waarde van Kahoe & Meadows model lijkt ons vooral gelegen in het feit dat zij op overtuigender wijze dan Batson zelf de verhoudingen schetsen tussen Allports typologie en Batsons onderscheidingen. Zij zijn daartoe in staat omdat zij beide typologieën opvatten als ontwikkelingsmodellen. Daarmee sluiten zij wat betreft het intrinsiek-extrinsiek onderscheid volledig aan bij Allports denkbeelden (zie bijvoorbeeld Allport, 1960) en wat betreft Batsons theoretiseren bij diens uitgangspunten waarop zijn dissertatie gebaseerd is. In zijn latere werken presenteert Batson het 'means'-'end'-'quest' onderscheid echter niet langer als een ontwikkelingsmodel maar als een model van orthogonale religieuze oriëntaties. Uit hun artikel hebben wij het schema overgenomen waarin zij het bovenstaande visueel weergeven.

FIGUUR 3.2

"HYPOTHESIZED PROCESS OF DEVELOPMENT WITHIN RELIGIOUS ORIENTATION DIMENSIONS"

(ontleend aan Kahoe & Meadow, 1981, 10)



Kahoe & Meadow (1981, 9-12) geven de navolgende omschrijvingen van de zes genoemde stadia van religieuze ontwikkeling.

De *extrinsieke religiositeit* vatten zij op als de "basic religion" die gericht is op onmiddellijke bevrediging van zelfzuchtige behoeften. Zij duiden deze vorm van godsdienstigheid aan met de term "protoreligion". Immers, "initially people seek religion primarily as a palliative, as an ego defense". In deze variant is de godsdienstigheid echter niet méér dan "fox-hole religion" die dient ter angstafweer: "numerous fears and anxieties - physical, social, psychological, existential - motivate religious beliefs and practices". Deze interpretatie sluit volledig aan bij de karakterisering van de extrinsieke religiositeit in termen van "self-serving life-jacket religion" zoals wij die ook al bij Allport hebben aangetroffen, en bij diens opvatting dat alle geloof in oorsprong extrinsiek is (Allport, 1960).

Observance religiousness is in Kahoe & Meadows ontwikkelingsmodel een iets meer gerijpte vorm van religiositeit, omdat zij niet meer uitsluitend gericht is op onmiddellijke, egocentrische behoeftenbevrediging (angstafweer). De bevrediging van bovengenoemde behoeften gebeurt in deze variant namelijk binnen institutionele kaders, en daardoor binnen de marges die deze kaders toelaten. Met andere woorden, men is bereid voor de behoeftenbevrediging een prijs te betalen in de vorm van door de institutie verlangde gedragsbeperkingen. Het betalen van deze prijs levert echter ook enige winst op, want heeft tot gevolg dat een tweetal behoeften wordt bevredigd die de zuiver extrinsieke, zelfzuchtige religiositeit niet kan bevredigen, namelijk de behoefte aan sociale geborgenheid alsmede de

behoefte aan "a cognitive framework to know and to understand" (Rokeach, 1960, 67 zoals geciteerd door Kahoe & Meadow, 1981). In deze zin onderscheiden Kahoe & Meadow feitelijk twee vormen van "observance" religiositeit, namelijk een extrinsieke "observance" variant waarin een nadruk ligt op de sociale aspecten van de religieuze institutie (het 'sociale geborgenheids'-type) en een variant waarin een nadruk ligt op konformering aan de doktrine. Deze laatste variant - opgevat als een tussenstadium in de ontwikkeling van "observance" naar intrinsieke religiositeit - duiden zij aan als het "true believer"-type waarvan het belangrijkste kenmerk is dat de gelovige zich op een rigide wijze konformeert aan de dogma's van zijn religieuze referentiegroep. Volgens Kahoe & Meadow is dit wat Batson onder de religieuze 'end' houding verstaat.

Intrinsieke religiositeit is het volgende stadium in Kahoe & Meadows ontwikkelingsmodel. Deze variant omschrijven zij - in termen die sterk aan Allport doen denken - als "self-giving devotion to religious causes and ideals". De intrinsieke religiositeit komt via een "true believer" geloof weliswaar voort uit "observance", maar is méér dan dat. In die zin heeft Batson volgens hen zowel gelijk als ongelijk. De intrinsieke religiositeit kán uiterlijk inderdaad lijken op een "true believer"-achtige konformering aan de leerstellingen van de religieuze referentiegroep, maar zij is desondanks van een geheel andere aard want zij is anders gemotiveerd. Hun kritiek op Batsons gelijkenschakeling van de intrinsieke religiositeit aan de 'end' houding is dat de konformering aan de religieuze doktrines geenszins noodzakelijkerwijs op een rigide wijze hoeft te geschieden. De intrinsiek gelovige *konformeert* zich immers niet op een rigide manier aan de doktrine maar heeft haar *geinternaliseerd* (zie Weima, 1984 en 1989, voor een vergelijkbare redenering).

Het laatste stadium in het model van Kahoe & Meadow is het nivo van *religieuze autonomie*, dat door hen wordt aangeduid als 'religieus individualisme' ("a thoroughly autonomous faith tends to be antagonistic to the interests of organized religion") en als "religion as quest". Over deze variant blijven zij het meest vaag. Eigenlijk volstaan zij met een verwijzing naar analogieën met de hoogste stadia in de ontwikkelingsmodellen van auteurs als Maslow, Kohlberg, Fowler en Loevinger. Dit stadium van religieuze ontwikkeling lijkt volgens hen vooral vergelijkbaar te zijn met Loevingers hoogste stadium van "ego-development": "Loevinger's highest stages - autonomous and integrated - are equivalent to religious autonomy. Interpersonal relations cease to be controlling; the autonomy of others is respected; and individual differences are valued rather than seen as threats. There is great tolerance for ambiguity, good capacity for coping with internal conflict, and a broad and objective perspective on life" (Kahoe & Meadow, 1981, 14). Een belangrijk verschil tussen religieuze autonomie en de intrinsieke religiositeit is dat eerstgenoemde minder "self-denying" is. Omdat Kahoe & Meadow de religieuze ontwikkeling niet als een rechtlijnig continuum opvatten maar als een spiraalvormige groei, vertoont de religieuze autonomie in zijn uiterlijke verschijningsvorm weer een aantal kenmerken die wij ook bij de extrinsieke protoreligiositeit aantreffen. In deze zin impliceert religieuze autonomie weliswaar een "move back toward self-

centered concerns" maar "its self-reference is different from that of primitive extrinsic faith" (Kahoe & Meadow, 1981, 15). De autonoom gelovige mens heeft de gehele ontwikkelingscyclus immers doorlopen en heeft vanuit dat perspectief inzicht verkregen in de zelfbetrokkenheid van zijn geloof.

§ 3. 6

De Religious Life Inventory als operationalisatie van de 'means', 'end' en 'quest' oriëntaties

Zoals wij reeds eerder hebben vermeld, verwijzen Batson & Ventis expliciet naar eerdere presentaties van de Religious Life Inventory zoals die bijvoorbeeld al in Batsons dissertatie kunnen worden aangetroffen. In de voorgaande paragrafen hebben wij de chronologische variaties behandeld die - vanwege een steeds wisselende invalshoek: ontwikkelingstheoretisch (Batson, 1971), inhoudelijk-theologisch (Batson, Beker & Clark, 1973), 'psycho-theologisch' (Darley & Batson, 1973), operationeel (Batson & Ventis, 1982) en cognitief psychologisch (Batson & Raynor Prince, 1983) - kunnen worden waargenomen in Batsons presentatie van zijn ideeën en daarmee in de conceptualisering van zijn begrippen. In deze paragraaf zullen wij een vergelijkbare chronologische analyse presenteren van de Religious Life Inventory (RLI), Batsons instrument ter meting van de door hem onderscheiden oriëntaties. De publikatie van Batsons theologische ideeën in Batson, Beker & Clark hoeven wij daarbij overigens niet aan de orde te stellen, aangezien elke verwijzing naar de RLI daarin ontbreekt, en ook over zijn artikel met Darley kunnen wij op deze plaats uiterst kort zijn omdat daarin de informatie die de grondslag zou kunnen vormen voor een inhoudelijke en methodische beoordeling van de schalen volledig ontbreekt. Dergelijke informatie zou Batson pas enkele jaren later (Batson, 1976) in zijn "religion as pro-social" artikel verschaffen.

De eerste aanwijzingen niet alleen voor zijn model maar ook voor de operationalisatie daarvan kunnen inderdaad reeds worden aangetroffen in Batsons dissertatie. Nadat hij - zoals wij reeds in paragraaf 3.1 beschreven hebben - de kenmerken gespecificeerd heeft aan de hand waarvan hij de religieuze autobiografieën van zijn respondenten analyseerde op een al dan niet creatieve omgang met religieuze ervaringen (de PRCS), toont hij zich bewust van de mogelijke onvolkomenheden van een dergelijke kwalitatieve methodiek. Hij meldt het noodzakelijk te hebben geacht ook over een meer objectieve meting van een aantal van de genoemde karakteristieken te kunnen beschikken. Daartoe ontwikkelde hij de Religious Life Inventory (in eerste instantie RELI genoemd, later RLI). De vragenlijst beoogt een operationalisatie te zijn van de eerder (zie paragraaf 3.1) genoemde "source"- en "style"-dimensies van de PRCS, "for it focuses upon the motivating force behind an individual's religious development" (Batson, 1971, 218). Het is, zoals wij reeds eerder gezien hebben, met name de "style"-dimensie die nauw aansluit bij Allports intrinsiek-extrinsiek onderscheid. Bij de bespreking van deze dimensie uit Batson (1971, 214-215) reeds enige kritiek op Allports

theoretiseren: "the Allport and Ross intrinsic type (.....) may simply allow religious norms and activities to dominate his life, living in subserviance to religion". Op grond hiervan meent hij de intrinsieke religiositeit te moeten interpreteren als "the mid-point on a continuum running from extrinsic religiosity through the treatment of religion as an end in itself to its successful integration into one's life style" (beide citaten Batson, 1971, 215). De kern van het verschil tussen intrinsieke en extrinsieke motivaties (waarbij hij geenszins alleen *religieuze* motivaties op het oog heeft) vat hij, in navolging van McV Hunts (1963) analyse van het begrip intrinsieke motivatie, op in termen van 'ego-functies' ("at issue seems to be whether the individual has the sense that his behavior is self-motivated - whether he chooses to do what he does or whether it is determined by some force within himself over which he has no control"; Batson, 1971, 219), hetgeen hem tot een stellingname leidt die wij op deze plaats, vanwege haar belang voor onze analyse van de ontwikkelingen in zijn denken hieromtrent, integraal willen weergeven. "I believe that Allport and Ross's intrinsic religiosity would actually fall into Hunt's extrinsic domain, for intrinsic religiosity as they speak of it seems to be a largely unreflected upon internal force driving the person to be religious. Thus it seems that the Allport-Ross Intrinsic-Extrinsic Religiosity Scale actually measures two types of extrinsic religious motivation: 1) extrinsic-external religiosity -- religious behavior generated by factors in the external environment (religion as a 'means to an end') and, 2) extrinsic-internal religiosity -- religious behavior generated by a need to be religious which seems largely outside the individual's control (religion as an 'end in itself'). Such an analysis suggests the need for a third scale to measure the ego-based intrinsic motivation of which Hunt speaks for religious development" (Batson, 1971, 219-220). Met andere woorden, de ROS meet volgens Batson helemaal geen intrinsieke religiositeit maar twee varianten van extrinsieke religiositeit en voor de meting van de 'eigenlijke' intrinsieke religiositeit dient alsnog een nieuwe schaal ontworpen te worden. En als dat dan toch moet gebeuren, kun je net zo goed meteen ook betere, want theoretisch meer toegespitste schalen ontwerpen voor de beide extrinsiek gemotiveerde varianten. Vanuit deze motivatietheoretische overwegingen ontwierp Batson vervolgens de RELI, die drie subschalen omvat (extrinsic-external, extrinsic-internal, intrinsic) met in totaal 14 items in een vijfpunts Likert-format. Deze items staan hieronder vermeld (overgenomen uit Batson, 1971, 353). De items die wij kursief weergeven, werden door Batson na de hieronder te bespreken analyse geëlimineerd. Na ieder item hebben wij aangegeven voor de meting van welke dimensie het uiteindelijk door Batson gebruikt werd.

TABEL 3.1

RELI-SCHALEN; EERSTE VERSIE (Batson, 1971, 353)

EXTRINSIC-EXTERNAL (E-E)

- 1) A major factor in my religious development has been the importance of religion for my parents. (E-E)
- 2) It is because he is the Son of God that one must attempt to follow Jesus' teachings. (E-I)
- 3) My minister (or youth director, camp counselor, etc.) has had a profound influence on my personal religious development. (E-E)
- 4) Jesus Christ is the answer. (E-I)
- 5) A major factor which has influenced my religious development is a desire to share the joy and peace I have seen in religious individuals I have known. (E-I)

EXTRINSIC-INTERNAL (E-I)

- 1) *Man is by definition religious, the only question being how his religious drive is expressed.*
- 2) It might be said that I feel an "inner compulsion" to be religious. (E-I)
- 3) *Man is instinctually religious.*
- 4) My religious development is a natural response to the innate need of man for devotion to God. (E-I)

INTRINSIC (I)

- 1) My religious development has emerged out of my growing sense of personal identity. (I)
- 2) God wasn't very important to me until I began to ask questions about the meaning of my own life. (I)
- 3) One's religious experience must be continually re-evaluated as one's understanding of himself and his world changes. (E-E)
- 4) *For me, the religious life must be one of continual struggle and change.*
- 5) I have been driven to ask religious questions out of a growing awareness of the tensions in my world and in my relation to my world. (I)

Batson onderwierp deze items aan een componenten-analyse met orthogonale rotatie, waaruit bleek (zie Batson, 1971, 229-232) dat ze niet - zoals idealiter uiteraard het geval zou moeten zijn - netjes in drie factoren uiteenvallen. Hij vindt zes factoren met eigenwaarde ≥ 1 , maar bespreekt alleen een vier-factoren oplossing. Op factor I laden de items EE-2, EE-4, EE-5, EI-2 en EI-4, op grond waarvan hij deze faktor interpreteert als "dealing with religious compulsion, absolutism and dependency" en dus (?) als weergave van de 'extrinsic internal' dimensie (dit ondanks het feit dat de meeste van deze items in eerste instantie bedoeld waren als meting van de EE-religiositeit). Op factor II blijken de items EI-1, EI-3 en I-4 hoog te laden, waaruit Batson konkludeert dat in deze faktor geen religieuze motivatie tot uitdrukking komt, maar dat hij is samengesteld uit "definitional statements about the nature of man and his religious life". Faktor III omvat de items I-1, I-2 en I-5 en wordt om die reden door Batson opgevat als "the theoretically intended intrinsic scale". Faktor IV tenslotte omvat de items EE-1, EE-3 en I-3, op grond waarvan Batson deze faktor interpreteert als "the theoretically conceived extrinsic external dimension". De konklusie die Batson uit deze analyse trekt, luidt dat "unintentionally a fourth component (namelijk komponent 2; FD) has drifted in with our original three", maar omdat deze vierde komponent geen specifieke religieuze motivatie definieert, acht hij het

verantwoord de drie daarin opgenomen items te elimineren en zijn verdere analyses nog slechts te baseren op de elf resterende uitspraken.

Batson biedt geen informatie (zoals betrouwbaarheidscoëfficiënten) die voor een beoordeling van de kwaliteit van de aldus gekonstrueerde schalen noodzakelijk is. Wat betreft verbanden met de overige door hem gehanteerde metingen (zoals bijvoorbeeld de RPCT en de PRCS) kunnen wij de volgende konklusies uit zijn betoog overnemen (Batson, 1971, 237-238 en 328-332 [tabel IV]).

1) Hoewel de RELI schalen "share theoretical parentage" met de "source"- en "style"-dimensies van de PRCS zijn hun korrelaties met de "style"-dimensie (de dimensie die het meest direkt aansluit bij Allports typologie) bijzonder laag. Wat betreft de "source"- dimensie is de tendens dat RELI-I daarmee positief korreleert terwijl de beide andere schalen negatieve korrelaties opleveren, zij het dat alle korrelaties niet uitzonderlijk hoog zijn.

2) De RELI-schalen korreleren niet met de PRCS (vermogen tot creatieve omgang met religieuze ervaringen). Van de 33 korrelaties van de drie RELI schalen met de PRCS-totaal score en met de tien afzonderlijke PRCS subschalen zijn er slechts vier hoger dan .20, en slechts één hoger dan .30.

3) Scores op RELI-EE hangen negatief samen met een liberalisme meting; scores op RELI-EI hangen eveneens negatief samen met liberalisme maar korreleren bovendien positief met orthodoxie; scores op RELI-I korreleren niet met liberalisme, maar korreleren wel negatief met orthodoxie. Hierbij dient echter opnieuw aangetekend te worden dat het aantal respondenten (N=10) waarvan orthodoxie- en liberalisme-scores bekend zijn, wel bijzonder laag is.

4) RELI-I korreleert positief met de RPCT (kognitieve complexiteit), RELI-EI korreleert daarmee negatief, RELI-EE korreleert positief noch negatief.

Batson (1971, 258-259) vat zijn konklusies als volgt samen: "From the RELI there is (.....) evidence that there are significant source differences contributing to potential religious creativity. Specifically, the potentially creative religious experience seems to be generated more out of an intrinsic interaction between the individual and his environment than out of response either to significant others and/or situations in his environment or to a religious 'drive' or 'need'".

Onmiddellijk voorafgaand aan deze konklusie meldt Batson inmiddels te zijn overgegaan tot een revisie van de RELI, waarbij aan iedere schaal een aantal nieuwe items werd toegevoegd, waardoor hij drie schalen van elk negen items verkreeg. Hij gaat niet nader op deze nieuwe versie in, maar de items staan vermeld in een appendix (Batson, 1971, 390-394 [appendix D]). Batson (1971, 256-257) zegt in een voetnoot, maar zonder nadere verantwoording, inmiddels de beide ROS-intrinsiek en -extrinsiek schalen alsmede een "Doctrinal Orthodoxy Scale" aan de vragenlijst te hebben toegevoegd. Uit de appendix blijkt dat dit inderdaad juist is, maar ook dat hij in de ROS schalen vijf additionele items heeft opgenomen, waarvan de oorsprong onbekend is. In de appendix worden de RELI uitspraken aangeduid als "statements about your religious development", en de ROS items als uitspraken met betrekking tot "various types of religious ideas and practices".

Pogen wij nu te komen een samenvattende konklusie met betrekking tot de RELI schalen zoals Batson die in zijn dissertatie presenteert. Het moge duidelijk zijn dat wij hier inderdaad niet alleen de eerste - door Batson zelf nog als "initial" en "exploratory" aangeduide - versie van de latere RLI aantreffen, maar dat Batson al vóór de afsluiting van zijn promotie-onderzoek een tweede versie had ontworpen. De schalen worden gepresenteerd als een 'objektieve' meting van de "source"- en "style"-dimensies van de PRCS, en daarmee als meting van een tweetal aspecten van creatieve religieuze ontwikkeling. De theoretische achtergrond wordt reeds enigszins gekoppeld aan kritiek op Allports intrinsiek-extrinsiek onderscheid, in het bijzonder de kritiek dat Allport feitelijk twee vormen van *extrinsieke* religiositeit zou hebben geoperationaliseerd. Informatie over de betrouwbaarheid van de schalen ontbreekt (zowel wat betreft de eerste als de herziene versie). Wat betreft hun validiteit (dit geldt alleen voor de eerste versie, want dat is de enige waarvan data gerapporteerd worden) lijken twijfels gerechtvaardigd aangezien de schalen in Batsons onderzoek niet korreleren met de "style"-dimensie. Wel lijken er verbanden te zijn met cognitieve complexiteit en met orthodoxie (als meting van "*what one believes*") en religieus konservatisme-liberalisme (als meting van "*how one believes*"; beide citaten Batson, 1971, 223, kursivering in origineel).

Wat betreft de item-inhoud van de schalen kan tenslotte worden opgemerkt dat Batson zijn item-selektie op geen enkele wijze verantwoordt. Deze laatste opmerking geldt opnieuw zowel voor de eerste als de tweede versie. Wat betreft de tweede versie kunnen wij voorts konkluderen dat Batson, om vooralsnog onduidelijke redenen, meende de oorspronkelijke ROS-intrinsiek en -extrinsiek schalen in de vragenlijst te moeten opnemen. Het is niet onmogelijk dat hij daartoe is overgegaan om, nadat korrelaties met de "style"-dimensie (die immers theoretisch rechtstreeks aansluit bij Allports typologie) bleken te ontbreken, toch nog een zekere relatie tussen de RLI en de bestaande religieuze attitudentheorieën te behouden. Belangrijker is echter in dit verband de toevoeging van een orthodoxie schaal. Volgens Batsons eigen interpretatie is orthodoxie immers een meting van "*what one believes*", terwijl de RLI niet bedoeld is als inhoudelijke meting van geloofsopvattingen maar als meting van religieuze motivaties. Het is met name op dit punt - een kontaminatie van strukturele en inhoudelijke kenmerken in de meting van de religieuze oriëntaties - dat Hood & Morris (1985) de RLI hebben bekritiseerd. Wij zullen deze kritiek in de navolgende paragraaf uitgebreid aan de orde stellen.

Het "religion as pro-social" artikel (Batson, 1976) kunnen wij opvatten als Batsons verslag van de konstruktie en validering van de tweede versie van de RLI schalen, die als Appendix D in zijn dissertatie is opgenomen en die hij al in zijn onderzoek met Darley heeft gehanteerd. De items (inklusief de items van de orthodoxie schaal) zijn in een appendix aan het artikel toegevoegd. Het eerste dat ons daarin opvalt is de naamswijzigingen waartoe Batson inmiddels is overgegaan. Wij hebben reeds eerder aangeduid dat de RLI-intrinsic schaal voortaan "interactional" schaal heet, terwijl de terminus 'extrinsiek' plotseling uit de benamingen van de internal en de external schaal is verdwenen. Voorts

valt op dat de items niet meer worden aangeduid als "statements about your religious development", maar - meer neutraal - als "commonly heard statements about one's religious life". Ten derde valt op dat de external, internal en interactional schalen inmiddels inderdaad ieder uit negen items blijken te bestaan, die gescoord worden op negenpunts Likert-schalen (in de eerste versie werden vijfpunts schalen gehanteerd). Wij geven deze schalen en de er in vervatte items hier weer.

TABEL 3.2

RELI-SCHALEN; TWEDE VERSIE = RLI-SCHALEN (Batson, 1976)

EXTERNAL

- 1) The church has been very important for my religious development.
- 2) My minister (or youth director, camp counselor, etc.) has had a profound influence on my personal religious development.
- 3) *On religious issues, I find the opinions of others irrelevant* (reversed).
- 4) A major factor in my religious development has been the importance of religion for my parents.
- 5) My religion serves to satisfy needs for fellowship and security.
- 6) *My religion is a personal matter, independent of the influence of organized religion* (reversed).
- 7) Certain people have served as "models" for my religious development.
- 8) *It is important for me to learn about religion from those who know more about it than I do.*
- 9) Outside forces (other persons, churches, etc.) have been relatively unimportant in my religious development (reversed).

INTERNAL

- 1) My religious development is a natural response to the innate need of man for devotion to God.
- 2) God's will should shape my life.
- 3) It is necessary for me to have a religious belief.
- 4) When it comes to religious questions, I feel driven to know the truth.
- 5) Religion is something I have never felt personally compelled to consider (reversed).
- 6) Whether I turn out to be religious or not doesn't make much difference to me (reversed).
- 7) I have found it essential to have faith.
- 8) I find it impossible to conceive of myself not being religious.
- 9) For me, religion has not been a "must" (reversed).

INTERACTIONAL

- 1) *Worldly events cannot affect the eternal truths of my religion* (reversed).
- 2) It might be said that I value my religious doubts and uncertainties.
- 3) *I find my everyday experiences severely test my religious convictions.*
- 4) I do not expect my religious convictions to change in the next few years (reversed).
- 5) I have been driven to ask religious questions out of a growing awareness of the tensions in my world and in my relation to my world.
- 6) My religious development has emerged out of my growing sense of personal identity.
- 7) God wasn't very important to me until I began to ask questions about the meaning of my own life.
- 8) *The "me" of a few years back would be surprised at my present religious stance.*
- 9) Questions are far more important to my religious experience than are answers.

De zes items die door Batson naar aanleiding van latere analyses op een gegeven moment als 'buffer-items' werden opgevat, hebben wij kursief afgedrukt. De schalen blijken inderdaad identiek te zijn aan de schalen zoals die in Appendix D van Batsons dissertatie vermeld staan (zij het dat in de dissertatie niet stond aangegeven tot welke schaal ieder item behoorde). Wanneer wij ze vergelijken met de eerste versie van de RELI (zoals wij die eerder in deze paragraaf hebben weergegeven), blijkt dat van de elf oorspronkelijke RELI items er nog slechts zes in de uiteindelijke RLI zijn opgenomen (namelijk de nummers 2 en 4 in de external schaal, nummer 1 in de internal schaal, en de nummers 5, 6 en 7 in de interactional schaal). De overige 21 RLI-items zijn origineel. Batson verantwoordt niet waarom bijna de helft van de oorspronkelijke items werd geëlimineerd, zoals hij evenmin de nieuw geformuleerde items inhoudelijk verantwoordt.

Betrouwbaarheidsberekeningen op data van een steekproef van theologiestudenten (N=67; waarschijnlijk dezelfde data waarop ook Darley & Batson zich baseerden) tonen aan (Batson, 1976, 34 [tabel I]) dat de external schaal de zwakste is (homogeniteit .60), maar dat ook de interactional schaal laag scoort (homogeniteit .63). De internal schaal voldoet beter (homogeniteit .80). Op de lage betrouwbaarheid van de interactional schaal gaat Batson in het geheel niet in; deze staat uitsluitend - onopvallend - in genoemde tabel vermeld. De zwakte van de external schaal blijkt voorts uit het feit dat een geforceerde drie-factoren analyse op de 27 items tot resultaat had dat de internal items alle op één faktor laden. Op de tweede faktor laden zeven van de negen interactional items. Van de negen external items laden er echter slechts vijf het hoogst op de derde faktor. Batson deelt niet mee op welke faktor de vier overige items laden.

Wat betreft verbanden tussen de schalen gaat Batson nader in op de hoge negatieve correlatie ($r = -.41$) tussen de ROS intrinsiek en extrinsiek schalen. Deze duidt er volgens hem op dat theologiestudenten minder naar een ongedifferentieerd pro-religieuze houding tenderen dan de "general church members" die de gegevens leverden waarop Allport & Ross (1967) zich baseerden. Hierbij kunnen wij een tweetal opmerkingen plaatsen.

1) Deze konklusie zou aan kracht gewonnen hebben wanneer Batson benadrukt had dat zijn respondenten (studenten van Princeton) tot de presbyteriaanse kerk behoorden - uit de gegevens van Allport & Ross konden wij immers opmaken dat met name onder presbyterianen (en methodisten) relatief veel ongedifferentieerd pro-religieuze respondenten voorkomen. Het valt op dat Batson hieraan aanvankelijk geen aandacht besteedt, en dat hij, wanneer hij in zijn latere onderzoeken de religieuze achtergrond van zijn respondenten wél vermeldt, geen vergelijkende analyses uitvoert.

2) Op grond van de latere "meta-analyse" van Donahue (1985) zouden wij hieruit een andere konklusie kunnen trekken, namelijk dat Batsons respondenten wellicht "evangelical or conservative religionists" (Donahue, 1985, 404) zijn, want bij zulke steekproeven blijken de beide ROS schalen hoog negatief te korreleren. In dit verband is overigens opmerkelijk dat Batson in al zijn onderzoeken voortdurend bijzonder hoge gemiddelde

scores op de orthodoxieschaal aantreft: in vrijwel alle studies een gemiddelde score van ± 7.0 op een negenpunts Likert-schaal.

In de inter-schaal korrelaties valt Batson nog een tweede feit op, namelijk dat de korrelatie tussen de external en de extrinsiek schaal onverwacht laag is. Die beide schalen waren immers "expected to define one dimension: orientation to religion as a Means to other ends" (Batson, 1976, 33) en zouden dus met elkaar moeten korreleren want anders kunnen ze nooit samen één faktor vormen. Omdat de ROS-intrinsiek schaal wél positief met de internal en external schalen korreleert, konkludeert Batson (1976, 34) dat "either the external scale lacked validity or that both internal (personal) and external (social) rewards might be important motivational factors for Allport's intrinsic religiosity but less so for Allport's extrinsic orientation". Wanneer wij veronderstellen dat hij een voorkeur heeft voor de tweede interpretatie, dan loopt deze konklusie volledig parallel aan de door Batson al in zijn dissertatie (en door ons in het voorafgaande reeds geciteerde) veronderstelling hieromtrent, maar heeft hier inderdaad veel meer het karakter van een definitieve konklusie. Mede daarom zou naar onze mening enige nadere toelichting wenselijk zijn geweest. Zij staat immers haaks op Allports eigen opvattingen dienaangaande.

Nadat Batson, ondanks het bovenstaande, gekonkludeerd heeft dat de validiteit (betrouwbaarheid ?) van de schalen niets te wensen over laat, gaat hij nader in op de manier waarop hij de scores op de zes schalen (de RLI internal, external en interactional schalen plus de ROS intrinsiek en extrinsiek schalen, plus de orthodoxie schaal) terugkoppelde naar zijn oorspronkelijke drie-dimensionele model. Hij voerde op de schalen (dus niet op de afzonderlijke items) een faktor-analyse uit, waaruit een "theoretically meaningful" driefactoren oplossing resulteerde, met "roots down to .79". Met andere woorden, hij vermeldt - ten eerste - niet of vanuit statistisch standpunt andere oplossingen wellicht mogelijk waren gebleken, maar vermeldt - ten tweede - wél dat hij minstens één faktor vond met eigenwaarde < 1 . Wij gaan daar op deze plaats echter niet nader op in omdat Batson precies op dit punt zwaar bekritiseerd is geworden door Hilty, Morgan & Hartman (1985), welke kritiek wij in de navolgende paragraaf uitvoerig zullen bespreken.

Op de konkrete resultaten van Batsons valideringsstudies hoeven wij hier niet in detail in te gaan. Wij vermelden alleen de uitkomsten van een 'known-groups' onderzoek, waarin hij de scores van leden ($N=8$) van een "nondenominational evangelical group" ("for whom Christ was the answer") vergeleek met die van leden ($N=7$) van een "social service organization" ("who were involved in dealing with social and personal crises through work in local mental hospitals, hotline organizations, or Big Brother programs"). Bij eerstgenoemden verwachtte hij hoge 'end' scores en lage 'quest' scores te vinden; bij laatstgenoemden verwachtte hij hoge 'quest' scores aan te treffen. Voor deze verwachtingen vond Batson weliswaar in zijn data een bevestiging, maar aan het onderzoek kan uiteraard - gezien het geringe aantal respondenten - niet veel betekenis worden gehecht. De belangrijkste konklusie die wij uit dit onderzoek menen te mogen trekken, houdt dan ook niet verband met de

konkrete resultaten, maar met Batsons veronderstelling dat in naar fundamentalisme neigende evangelisatiebewegingen de 'end' houding zal overheersen terwijl bij sociaal geëngageerde respondenten hoge 'quest' scores zullen worden aangetroffen.

Tussen 1976 en 1982 (Batson & Ventis) blijken zich inhoudelijke wijzigingen in de RLI te hebben voorgedaan, in die zin dat zes items voortaan beschouwd moeten worden als 'buffer'-items, die niet meer in de statistische analyses worden betrokken. Het betreft hier de drie items in de external schaal en in de interactional schaal die wij in het voorafgaande, bij de presentatie van de RLI schalen, kursief hebben afgedrukt. De eliminatie van deze items wordt echter pas verantwoord in Batson & Raynor Prince (1983, 43), met als argument dat de betrouwbaarheid van deze beide schalen er door verhoogd werd omdat de verwijderde items "were found not to relate especially well to the other items on the scale". Of de eliminatie inderdaad leidde tot hogere betrouwbaarheden is echter niet te controleren omdat nieuwe betrouwbaarheidsberekeningen niet door Batson & Raynor Prince vermeld worden, en ook niet in Batson & Ventis aangetroffen kunnen worden. Over de zinvolheid van de eliminatie van deze items is echter op andere gronden verschil van mening mogelijk. Enerzijds vermelden Batson & Raynor Prince dat zij hun analyses met betrekking tot verbanden tussen religieuze oriëntaties en cognitieve complexiteit zowel op de ingekorte als op de oorspronkelijke schalen hebben uitgevoerd, en dat dat niet tot noemenswaardige verschillen leidde. Anderzijds blijkt echter uit Batson & Ventis' heranalyse (1982, 157; tabel 5.6 onderste part) van de data van Darley & Batson (1973) dat er wel degelijke grote verschillen optreden in de onderlinge correlaties tussen de schalen en dus in de resultaten van de faktor-analyse die de basis vormt voor de berekening van individuele scores van de respondenten op de 'means', 'end' en 'quest' oriëntaties: de faktorladingen veranderen, en dus ook de individuele faktorscores. Vandaar dat deze verschuivingen - alhoewel niet uitzonderlijk groot - toch opvallend en belangrijk zijn, temeer daar zij zich niet beperken tot de ingekorte schalen. Weliswaar zijn het met name de ladingen van de external schaal op de drie factoren die sterk worden beïnvloed door de eliminatie van de items, maar ook in de ladingen van de extrinsiek schaal en - in ietwat geringere mate - de intrinsiek en de orthodoxie schalen doen zich veranderingen voor. De opgetreden verschuivingen hebben als konsekwentie dat de resultaten van Batsons onderzoeken waarin van de oorspronkelijke schalen gebruik werd gemaakt nauwelijks nog vergelijkbaar zijn met die van de latere onderzoekingen waarin de ingekorte schalen gehanteerd werden. Bijvoorbeeld: op grond van de faktoranalyse op de oorspronkelijke schalen werd de score op de external schaal betrokken bij de berekening van de 'end'-scores van de respondenten. Als gevolg van de inkorting van deze schaal is zij echter hoog gaan laden op de 'means' faktor en worden de scores dus betrokken bij de berekening van individuele 'means'-scores. Overigens bleek de (ingekorte) external schaal in een later onderzoek (Batson, Flink, Schoenrade, Fultz & Pynch, 1986) hoog te laden op de 'quest' faktor, hetgeen de interpretatie van de uiteindelijke scores extra gekompliceerd maakt.

Proberen wij nu te komen tot een afsluitend oordeel over Batsons Religious Life Inventory als meting van de 'means', 'end' en 'quest' oriëntaties. Uit het bovenstaande menen wij de volgende punten van kritiek te mogen afleiden.

1) Batson heeft de RLI oorspronkelijk ontworpen als meting van het vermogen tot een creatieve omgang met religieuze ervaringen, en daarmee als operationalisatie van zijn model van religieuze ontwikkeling. In zijn latere werken echter presenteert hij zijn model - en daarmee zijn operationalisatie - niet langer in dit perspectief. Hij koppelt zijn theorie steeds sterker aan operationele kritiek op de ROS en probeert er een cognitief psychologische basis aan te geven. Met name dit laatste heeft tot gevolg dat hij gaat denken in termen van orthogonale religieuze oriëntaties. Deze wijziging van invalshoek veroorzaakt een zekere spanning tussen de vroegere en latere presentaties van het model en tussen de theorie en de schaal.

2) Regelmatig geeft Batson in zijn artikelen aanwijzingen over wat de RLI schalen beogen te meten, maar in de formuleringen die hij daarbij hanteert zijn (op zijn minst) nuanceverschillen aan te wijzen. Bovendien is vaak niet geheel duidelijk hoe deze formuleringen aansluiten bij de theorie. In het verlengde hiervan kunnen wij wijzen op het feit dat Batson de selectie van items niet vanuit theoretische uitgangspunten inhoudelijk verantwoordt - uitgangspunten die, zoals wij gezien hebben, steeds wisselden. Het meest duidelijk kunnen wij dit illustreren aan de hand van zijn artikel met Darley. Wanneer Darley & Batson (1973) beargumenteren dat in de 'quest' oriëntatie een komponent van "Samaritanisme" is opgenomen, mag men verwachten dat deze komponent in de RLI interactional schaal geoperationaliseerd is. Dat is echter niet het geval. De schalen die Darley & Batson hanteerden zijn identiek aan de schalen zoals Batson (1971) die reeds in zijn dissertatie presenteerde als tweede versie van de RELI. Bij de konstruktie van deze schalen is er echter geenszins naar gestreefd in de interactional (intrinsic) schaal iets van 'medemenselijkheid' op te nemen, want dat was vanuit de ontwikkelingstheoretische invalshoek die Batson op dat moment hanteerde, niet noodzakelijk. Dit roept echter de vraag op in hoeverre de schalen zijn blijven aansluiten bij de ontwikkelingen in de theorie - en dus de vraag naar de validiteit van de schalen. In dit verband willen wij ook wijzen op Batsons ervaringen met de eerste versie van de RELI, die niet zozeer Allportiaanse "style"-verschillen bleek te meten alswel "source"-verschillen. Gezien de overeenkomst tussen Batsons omschrijving van de drie "source"-subdimensies (Batson, 1971, 212) en zijn latere karakterisering van de internal, external en interactional schalen mag verwacht worden dat dit ook voor de tweede versie zal gelden. Dit staat echter op gespannen voet met de operationele afleiding van de 'means', 'end' en 'quest' houdingen vanuit Allports theorie, zoals wij die in Batson & Ventis (1982) aantreffen.

3) Op de validiteit van de schalen heeft ook het volgende betrekking: op grond van het feit dat op een gegeven moment een orthodoxieschaal in de RLI werd opgenomen, kan men zich afvragen in hoeverre zij een zuivere meting is van structureel psychologische kenmerken van de 'subjektieve' religiositeit. In zijn dissertatie toonde Batson zich bewust van het feit dat orthodoxiemetingen betrekking hebben op *wat* men gelooft terwijl religieuze attitudenmetingen

dienen vast te stellen *hoe* men gelooft. In zijn latere werk gaat Batson hieraan volledig voorbij.

4) Niet alleen bij de validiteit, maar ook bij de betrouwbaarheid (homogeniteit) van de schalen kan men vraagtekens plaatsen. Zoals wij eerder gezien hebben, geldt dit met name voor de external en interactional schalen. In dit verband willen wij bovendien wijzen op het feit dat Batson in zijn data eigenlijk niet drie maar maximaal twee factoren met eigenwaarde ≥ 1.0 aantrof.

5) Vraagtekens kunnen geplaatst worden bij het kunstmatige karakter van de manier waarop vanuit de zes RLI schalen individuele 'means', 'end' en 'quest' scores worden berekend. Het lijkt Batsons oorspronkelijke bedoeling te zijn geweest een nieuwe schaal te ontwikkelen voor de meting van ieder van de drie oriëntaties (de RELI external, internal en intrinsic schalen). Blijkbaar zag hij zich op een gegeven moment echter genoodzaakt van deze methodiek af te zien, waarna hij een orthodoxiemeting en de beide ROS schalen in de RLI opnam. De scores op de zes RLI schalen koppelde hij vervolgens terug naar zijn drie-dimensionele model door middel van faktoranalyse (niet op de afzonderlijke items maar op de schalen) en de berekening van faktorscores. Batson & Ventis (1982, 160) geven een "simplified procedure for obtaining scores" die er op neerkomt dat de ruwe scores per RLI schaal vermenigvuldigd worden met de ladingen van de schaal op ieder van de factoren, waarna zij gesommeerd worden. De berekening van individuele scores voor elke oriëntatie heeft door dit alles niet alleen een gekunsteld karakter gekregen, maar staat tevens op gespannen voet met Batsons opvatting dat de 'means', 'end' en 'quest' oriëntaties moeten worden opgevat als onafhankelijk van elkaar. Deze opvatting is in zoverre korrekt dat Batson zich in eerste instantie baseert op het feit dat hij een varimax rotatie toepaste, maar wanneer hij vervolgens - zoals uit de "simplified procedure" blijkt - de scores op zowel de RLI external schaal als de ROS intrinsiek schaal niet alleen gebruikt voor de berekening van individuele 'means' scores maar óók voor de berekening van individuele 'end' scores, kan men toch niet langer volhouden dat deze beide houdingen orthogonaal zouden zijn. Een tweede probleem dat deze gekunstelde procedure oproept, is dat de afzonderlijke schalen in elk onderzoek op een andere faktor kunnen laden (en dat inderdaad ook blijken te doen), waardoor de resultaten van deze onderzoeken niet met elkaar vergelijkbaar zijn, en waardoor tevens twijfels ontstaan over de inhoudsvaliditeit van de afzonderlijke schalen als operationalisatie van de oriëntaties.

In het bovenstaande menen wij voldoende aanleiding te vinden om vraagtekens te mogen plaatsen bij de validiteit en betrouwbaarheid van de RLI. Dit is een van de redenen waarom wij, nadat wij in het volgende hoofdstuk tot een herinterpretatie van Batsons concepten zijn gekomen, in hoofdstuk 5 een nieuwe operationalisatie van religieuze oriëntaties zullen presenteren.

Het minste dat van Batsons theoretiseren gezegd kan worden, is dat zijn werk een nieuwe impuls heeft gegeven aan het religieuze attitudenonderzoek. De reeds eerder aangeduide neiging om in onderzoekingen - meer of minder klakkeloos, met een ietwat slecht geweten, maar vooral 'bij gebrek aan beter' - Allports intrinsiek-extrinsiek onderscheid te hanteren kon niet langer vanzelfsprekend blijven. Sommige onderzoekers waren onmiddellijk zeer ingenomen met Batsons theorie, anderen uitten meteen kritiek, maar allen gingen zij in elk geval opnieuw nadenken over de psychologische grondslagen van religieuze attitudentheorieën.

De tot op heden gepubliceerde kritieken spitsen zich naar onze mening in hoofdzaak toe op een drietal punten, namelijk

- 1) op een contaminatie van theologisch en psychologisch theoretiseren die men bij Batson meent te onderkennen;
- 2) op Batsons demystifikatie van de intrinsieke religiositeit als "positive religion" (de "Quest is Best" discussie) die gebaseerd zou zijn op een onjuiste interpretatie van Allports opvattingen; en
- 3) op de psychometrische kwaliteiten (betrouwbaarheid en validiteit) van de Religious Life Inventory, in het bijzonder a) de onderlinge (on-) afhankelijkheid van de drie oriëntaties en b) Batsons interpretatie van de 'quest' houding zoals die blijkt uit de item-inhoud van de interactional schaal.

Opmerkelijk is dat de kritieken zich vrijwel uitsluitend richten op Batsons inhoudelijke en operationele afleidingen van het 'means'-end-'quest' onderscheid uit de intrinsiek-extrinsiek typologie, en niet of nauwelijks op zijn cognitief psychologische benadering (de veronderstelde analogie van de religieuze met de creatieve ervaring). Wij zullen deze kritieken hier bespreken.

Heel expliciet wat betreft het hierboven als eerste genoemde kritiekpunt is Gorsuch (1984). Zijn recensie van Batson & Ventis is uitermate lovend (het boek is "fascinating", "provocative" en "insightful") maar op één punt steekt hij zijn kritiek niet onder stoelen of banken: de auteurs vermengen psychologisch en theologisch theoretiseren op een dusdanige manier met elkaar, dat de ontstane knoop niet meer te ontwarren is. Op sommige plaatsen wordt in het boek volgens Gorsuch duidelijk aangegeven wanneer een bepaalde redenering opgezet is vanuit theologische en filosofische uitgangspunten, maar op andere plaatsen niet: "philosophical (theological?) assumptions also occur in a manner that may mislead the student into thinking that the discussion is solely psychological". Met andere woorden, Batson & Ventis' theoretiseren is niet zo waardenvrij empirisch-psychologisch als zij doen voorkomen. Onder hun als sociaal psychologisch gepresenteerde argumentaties (zie de ondertitel van het boek) gaan wel degelijk onuitgesproken, normatief-theologische opvattingen schuil, namelijk opvattingen "which psychologists reading the book will recognize as individualistic American liberalism". We hebben in het voorgaande reeds gewezen op de opvallende inhoudelijke parallellen tussen Batsons 'quest' oriëntatie en

bepaalde elementen in de Social Gospel theologie, en daarmee op parallellen met het vrijzinnig Amerikaans protestantisme.

Hood & Morris' (1985) opvattingen sluiten hierbij aan. Hun kritiek valt onder het hierboven als eerste, maar vooral ook onder het als tweede genoemde punt. Zij richten hun pijlen niet rechtstreeks op het nuchtere feit dat de door Gorsuch gesignaleerde vermenging überhaupt plaatsvindt, maar op het feit dat de theologische opvattingen die door Batson in de godsdienstpsychologie worden ingebracht juist de vrijzinnig protestantse opvattingen zijn. Zij bekritisieren Batson om het feit dat hij het doet voorkomen alsof hij een onderscheid ontwikkelt waarin structurele verschillen tussen religieuze attitudes centraal staan (en verschillen in de manier waarop men religieuze inzichten verworven heeft - dus procesverschillen), terwijl hij zich volgens hen in werkelijkheid baseert op inhoudelijke verschillen tussen orthodoxie en vrijzinnigheid. Alleen op basis van deze kontaminatie van structurele en inhoudelijke kenmerken kan Batson volgens Hood & Morris tot de conclusie komen dat de intrinsieke religiositeit niet noodzakelijkerwijs de vermeende 'volwassen' religiositeit is, maar integendeel juist een rigide orthodoxisme representeert. Een bewijs voor deze kontaminatie zien zij in Batsons gebruik van een orthodoxiemeting bij de bepaling van individuele 'end' en 'quest' scores. Batson definieert de 'quest' en de 'end' oriëntaties operationeel immers gedeeltelijk als 'afwezigheid (cq aanwezigheid) van orthodoxie': de 'quest' score van individuele respondenten wordt mede bepaald door aan hun score op de orthodoxie schaal een negatieve weegfactor te verbinden, terwijl bij de berekening van de 'end' scores aan deze schaal een positieve weging wordt toegekend.

Hood & Morris zien in Batson een representant van een volgens hen binnen de godsdienstpsychologie de laatste tijd steeds invloedrijker wordende stroming van psychologen die werken vanuit een "curious set of biases against any strong faith commitments, especially more fundamental commitments" (Hood & Morris, 1985, 395). Deze psychologen - hoewel vaak niet principieel anti-religieus - hebben volgens Hood & Morris moeite met de gedachte dat overtuigde gelovigheid (waarin de gelovige weet wat hij gelooft en waarom hij dat gelooft) niet noodzakelijkerwijs het resultaat van een gefrustreerd ontwikkelingsproces hoeft te zijn. Volgens deze psychologen wordt de ware, volwassen religiositeit gekenmerkt door openheid, 'religieuze zoeken', en creatieve religieuze ervaring. Anders gezegd, deze psychologen propageren impliciet of expliciet dat "quest is best". Hood & Morris keren zich tegen deze stelling, ten eerste omdat zij een onderwaardering van de overtuigde (intrinsieke ?) gelovigheid inhoudt, en ten tweede omdat orthodoxie een inhoudelijk kenmerk van de religieuze overtuiging is terwijl openheid en creativiteit structurele kenmerken zijn - en wat vanuit structureel-psychologisch standpunt eventueel 'best' is, hoeft dat vanuit inhoudelijk-religieuze oogpunt nog lang niet te zijn.

De reactie van Batson & Ventis (1985) op deze kritiek is kort maar krachtig. Wanneer wij hun standpunt parafraseren, luidt dit ongeveer als volgt: "wij hebben nooit beweerd dat quest 'best' is; integendeel, wij hebben meermalen nadrukkelijk beargumenteerd dat een dergelijke normatieve

benadering van religieuze attitudes volstrekt uit den boze is". Het zou voor Batson inderdaad nauwelijks een probleem vormen zijn gelijk wat dit betreft aan te tonen middels vele pagina's citaten uit zijn eigen werk, maar Batson & Ventis beperken zich tot een verwijzing naar een paragraaf in *The Religious Experience* (Batson & Ventis, 1982, 247-248) waarin de vraag "which of the three orientations to religion is associated with the greatest mental health?" centraal staat. Zij stellen deze passage tot voorbeeld voor hun zeer uitdrukkelijke en bewuste streven zich te onthouden van een expliciet evaluatief oordeel ten aanzien van de 'end' en 'quest' houdingen. Op deze repliek is echter wel het een en ander aan te merken. Ten eerste interpreteren Batson & Ventis de door Hood & Morris geuite kritiek uitsluitend in termen van 'geestelijke gezondheid'. Maar dát is niet wat Hood & Morris bedoelen te zeggen. Hun kritiek richt zich niet op een eventuele stelling over verbanden tussen geestelijke gezondheid en religieuze attitudes, maar richt zich op een interpretatie van 'quest' als best puur een alleen in termen van 'kwaliteit van het geloof', los van iedere koppeling aan psychologische (geestelijke gezondheids-) aspecten. Ten tweede lijkt de kritiek van Hood & Morris minstens ten dele te zijn ingegeven door de invalshoek van waaruit Batson in zijn dissertatie de eerste aanzetten tot zijn model presenteerde. De onderscheidingen die later de basis voor de conceptualisering van de 'end' en de 'quest' oriëntaties zouden gaan vormen, presenteerde hij op dat moment immers nadrukkelijk vanuit een ontwikkelingsmodel waarin hij zonder twijfel aan de creatieve omgang met religieuze ervaringen (en dus aan wat hij later als de 'quest' houding aanduidde) de voorkeur gaf boven een non-creatieve. Dat hij in zijn latere werk aan deze invalshoek geen aandacht meer schonk - en integendeel 'end' en 'quest' als orthogonale oriëntaties presenteerde - doet aan de kritiek van Hood & Morris niets af. Ten derde zijn ook in Batsons latere publikaties wel degelijk meerdere passages aan te wijzen waarin een evaluatieve ondertoon doorklinkt, zelfs in de paragraaf waarnaar Batson & Ventis (1985) in hun repliek verwijzen als bewijs voor hun non-evaluatieve houding. In die paragraaf stellen zij immers wel dat zowel de 'quest' als de 'end' oriëntatie positief verband houden met geestelijke gezondheid, maar ook dat de "freedom from worry and guilt" die het resultaat is van de 'end' houding "is apt to be bought at the price of bondage to the belief". En bovendien stellen zij in dezelfde passage dat "given our social-psychological perspective, we may be inclined to say that freedom from worry and guilt is not as important for mental health as open-mindedness". Deze passages kunnen toch moeilijk anders dan als evaluatief beoordeeld worden. Dus zelfs als het gaat over verbanden tussen religieuze oriëntaties en geestelijke gezondheid is Batson minder neutraal dan hij doet voorkomen. Nog duidelijker evaluatief is hij echter wanneer het gaat om een beoordeling van religieuze attitudes niet in termen van geestelijke gezondheid maar in (theologische) termen van "wat is de beste religiositeit". Wat dit betreft is het voldoende te verwijzen naar onze eerdere bespreking van Batson, Beker & Clark (1973). Wanneer Batson daar de creatieve omgang met de religieuze ervaring opvat als 'waarachtig cristendom' kan men - op grond van de parallellen tussen deze creatieve omgang en de 'quest' houding - toch moeilijk tot een andere konklusie komen dan dat hij de 'quest' houding opvat als

'waarachtig' christendom. Het gaat wel erg ver om te beweren dat hij daarmee géén evaluatief oordeel zou hebben uitgesproken.

Overigens tonen Batson & Ventis zich aan het slot van hun repliek wel erg gepikeerd door Hood & Morris' kritiek. Zij beschuldigen hun kontrahenten daar op een uiterst dubieuze manier van onwetenschappelijkheid en bevooroordeeldheid. Als een "unchilling possibility" opperen zij de mogelijkheid dat Hood & Morris' redenering niet gebaseerd is op een "misunderstanding of our argument" maar op een weigering empirische analyses als korrekt te aanvaarden wanneer deze tot een falsifikatie van het eigen standpunt zouden leiden: "it may seem that they are willing to tolerate empirical analyses only to the degree that the analysis supports their particular conception of what is and is not good about religion". Gaat het te ver wanneer wij uit deze felheid afleiden dat Hood & Morris wel degelijk een zere plek lijken te hebben geraakt?

De kern van Hood & Morris' kritiek op 'quest is best' is echter niet eens in de eerste plaats gelegen in een te hoge waardering door Batson van de 'quest' houding, maar in een daarmee gepaard gaande onjuiste en té negatieve interpretatie van de intrinsieke overtuigingsreligiositeit. Dit zelfde argument hanteert Weima (1984, 1986 en 1989). Ook hij keert zich, net als Hood & Morris maar met wellicht nog meer nadruk, tegen een gelijkschakeling van de intrinsieke religiositeit aan een rigide orthodoxisme en aan religieus "true believer" fanatisme.

Weima (1984) stelt dat Batson uitsluitend vanwege het feit dat hij te weinig aandacht schenkt aan de religieuze ervaringsaspecten tot een gelijkschakeling van de intrinsieke religiositeit aan de 'end' oriëntatie kan komen. Immers, uit de door Batson gevonden correlatie tussen orthodoxie en intrinsieke religiositeit hoeft geenszins gekonkludeerd te worden dat deze laatste noodzakelijkerwijs een dwangmatig, rigide orthodoxisme representeert. Deze konklusie is volgens Weima alleen mogelijk wanneer men uit het oog verliest dat instemming met de in orthodoxe uitspraken vervatte "kernpunten uit het klassieke christelijke referentiekader" (Weima, 1984, 105) ook mogelijk is op basis van een doorleefde en persoonlijk ervaren religiositeit (cf. Kahoe & Meadow, 1981). Volgens Weima getuigt Batsons konklusie "minstens van enige vooringenomenheid". Immers, zelfs al moge het dan inderdaad zo zijn dat Hoffers "ware gelovige" sommige items van de ROS intrinsiek schaal bevestigend zou beantwoorden, dit betekent volgens Weima in het geheel nog niet dat de intrinsiek schaal alleen maar een rigide religieus fanatisme meet. Weliswaar differentieert de intrinsiek schaal inderdaad niet tussen een rigide vasthouden aan religieuze overtuigingen en een flexibele omgang met deze overtuigingen, maar dat is volgens hem ook nooit de bedoeling van de schaal geweest. Het criterium van Allports typologie is volgens Weima (1989, 101-116) immers gelegen in de aan- of afwezigheid van religieuze ervaringen en in de centraliteit en omvattendheid ("comprehensiveness") van de intrinsieke religiositeit enerzijds tegenover de psychische marginaliteit van de extrinsieke godsdienstigheid anderzijds. In de operationalisatie - de ROS - dient bijgevolg op deze aspecten een nadruk te liggen, en dat is volgens Weima inderdaad het geval.

Op grond van eigen onderzoek (zie Weima, 1986 en 1989) alsmede uit de resultaten van een onder zijn leiding uitgevoerd onderzoek (Van der Slik, 1987 en 1988) konkludeert Weima vervolgens dat er geen goede redenen zijn een afzonderlijke 'quest' schaal te hanteren: "in our sample the quest-orientation is implicitly present in the intrinsic religious orientation as measured by the IRS [i.e. de ROS-intrinsiek schaal; FD]" (Weima, 1986, 222). De differentiatie tussen een rigide en een flexibel geloof kan volgens Weima gemaakt worden door in de testbatterij een rigiditeitsmeting op te nemen. Weima komt tot deze konklusie op basis van het feit dat hij er niet in slaagde het bestaan van een afzonderlijke 'quest' oriëntatie bij zijn respondenten aan te tonen, ondanks het feit dat hij dezelfde analysetechniek als Batson hanteerde. In tegenstelling tot Batson vond hij slechts twee factoren, namelijk een faktor waarop uitsluitend de extrinsiek schaal hoog laadde en een faktor waarop alle andere schalen hoog laadden. Hij oppert twee verklaringsmogelijkheden voor deze uitkomsten, namelijk 1) dat hier een verschil blijkt tussen de Amerikaanse en de Nederlandse religieuze situatie (wellicht, zo stelt hij, is de 'quest' houding een typisch Amerikaans fenomeen, misschien zelfs typisch amerikaans protestants), en 2) dat de leeftijd van de betrokkenen een rol speelt. Weima uit kritiek op het feit dat de steekproeven in alle onderzoeken van Batson bestonden uit personen tussen de twintig en dertig jaar, namelijk 'undergraduates' en theologie-studenten: "Most of [Batson's] subjects are in a stage of development in which they relate in a very specific and hardly representative way to existential and religious questions. At this age much is in change and little is integrated. Unless the researchers are particularly interested in developmental problems characteristic for this age, it seems hardly tenable to recruit subjects mainly from lower age-groups or to generalize the research-results to other age-groups" (Weima, 1986, 219). Impliciet lijkt Weima hiermee tevens een kritiek te leveren op Batsons weigering zijn theorie te blijven opvatten als een ontwikkelingsmodel.

Op grond van deze tweede verklaringsmogelijkheid had Weima (1986) ten behoeve van zijn eigen onderzoek een steekproef van 'doorsnee' rooms-katholieke parochianen van middelbare leeftijd uitgekozen. Aan het onderzoek van Van der Slik (1987 en 1988) namen zowel jongere als oudere katholieken en protestanten deel. Zoals gezegd, was de uitkomst van Weima's onderzoek dat slechts twee afzonderlijke factoren gevonden konden worden. Van der Slik (zie ook Weima, 1989, 154-161) vond evenmin een 'quest' faktor. In zijn onderzoek viel de 'quest' houding uiteen in twee afzonderlijke aspecten, namelijk een 'zoek' houding en een 'twijfel' houding.

Hoewel de onderzoeksresultaten van Weima en Van der Slik redelijk overtuigend lijken, zou Batson weinig moeite hebben gehad met een repliek op hun objecties. Zowel Weima als Van der Slik hadden namelijk de orthodoxie schaal en de RLI external schaal niet in hun testbatterij opgenomen omdat eerstgenoemde schaal naar hun mening niet toepasbaar was bij een steekproef van katholieken en zij de psychometrische kwaliteiten van de andere schaal onvoldoende achtten. Batson zou naar alle waarschijnlijkheid hun afwijkende bevindingen onmiddellijk hieraan toeschrijven. Met Hilty, Morgan & Hartmans (1985) heranalyse van zijn eigen data (die wij in het

onderstaande nog ter sprake zullen brengen, maar waarvan wij hier reeds kunnen vermelden dat zij in grote lijnen overeenstemmen met Weima's en Van der Sliks bevindingen) zou Batson wat dit betreft ongetwijfeld meer moeite hebben.

Finney & Newton Malony (1985) leggen in hun kritiek op Batsons onderzoeken de nadruk op het hierboven als derde genoemde punt. Op grond van empirisch onderzoek alsmede op grond van theoretische overwegingen opperen zij de mogelijkheid dat in de door Batson onderscheiden religieuze attitudes niet zozeer drie orthogonale dimensies tot uitdrukking worden gebracht, maar dat zij - ondanks Batsons herhaalde argumentatie van het tegendeel - een typologie vormen van elkaar uitsluitende houdingen. Op theoretische gronden beargumenteren zij dat er een negatief verband zou moeten bestaan tussen de 'end' en de 'quest' houdingen. Weliswaar is Batsons berekeningswijze van individuele 'means', 'end' en 'quest' scores in eerste instantie gebaseerd op orthogonaliteit van factoren, maar, zo stellen Finney & Newton Malony (1985, 412), "statistical independence of this sort does not assure that the qualities they represent are unrelated in real life". Het is, zo redeneren zij, psychologisch niet goed voorstelbaar dat bij één en dezelfde persoon zowel een hoge 'end' score als een hoge 'quest' score zou worden aangetroffen, al is het maar omdat - zoals Batson zelf meent te hebben aangetoond (Batson & Ventis, 1982, 161-170; Batson & Raynor Prince, 1983) - de 'quest' houding zou samenhangen met cognitieve complexiteit en de 'end' houding met het tegendeel daarvan. Wanneer bovendien, zo stellen Finney & Newton Malony op basis van Batsons formuleringen, de 'end' oriëntatie gekenmerkt wordt door een "readiness to bind oneself to religious beliefs" en de 'quest' oriëntatie door een "resistancy to affirm particular religious beliefs", dan kan het niet anders of "a high score on one precludes a high score on the other".

In hun empirische gegevens vinden Finney & Newton Malony een gedeeltelijke bevestiging van dit vermoeden. Zij hadden pastores gevraagd hen in contact te brengen met ideaaltypische representanten van de drie houdingen. Nadat deze personen Batsons RLI hadden ingevuld, bleken de verwachte positieve verbanden tussen de beoordelingen door de pastores en de scores van de respondenten niet aanwezig te zijn. De enige significante correlatie was een negatief verband tussen de 'end' scores van de respondenten en de typering als 'quest' door de pastores. Finney & Newton Malony trekken hieruit de konklusie dat de 'end' en de 'quest' oriëntaties wel degelijk negatief met elkaar samenhangen en dus elkaar uitsluitende geloofshoudingen zijn. Zij uiten dan ook hun twijfels over de validiteit van de theorie, tenminste onder voorwaarde dat "one presumes the pastors to be accurate and reliable in their nominations", een voorwaarde die inderdaad niet overbodig lijkt. In andere gegevens uit hun onderzoek vonden Finney & Newton Malony aanleiding nog andere verbanden tussen de oriëntaties te vermoeden. Zo troffen zij een significante positieve correlatie aan tussen 'end' scores van de respondenten en hun zelfbeoordeling als 'means' religieus. Bovendien bleken deze 'end' scores positief te correleren met een drietal "self-reports of religiosity" (namelijk "worship", "prayer" en

"importance of religion") terwijl de 'means' en 'quest' scores daar negatief mee correleerden. Op grond van deze bevindingen mogen we inderdaad konkluderen dat de onderlinge verbanden tussen de drie attitudes heel wat complexer blijken te zijn dan Batson doet voorkomen.

Hoezeer Batsons theoretiseren zijn kollega's aanzette tot een heroverdenken van de waarde en bruikbaarheid van Allports typologie blijkt onder andere uit het feit dat een aanzienlijk deel van het december 1985 nummer van het invloedrijke *Journal for the Scientific Study of Religion* gereserveerd werd voor een verslag van een symposium over "Religious Orientation Typologies". De organisator van het symposium - Ralph Hood - bekritiseert Batson op conceptuele gronden. Hij beredeneert (Hood, 1985) dat de 'end' oriëntatie per definitie niet een variant van intrinsiek gemotiveerde religiositeit kan zijn omdat de basis ervan volgens Batson een motivatie is "to accept orthodox beliefs for ulterior reasons". Wanneer in onderzoek een verband tussen een dergelijk extrinsiek gemotiveerd orthodoxisme en intrinsieke gelovigheid zou worden aangetoond, dan zou dat volgens Hood alleen maar kunnen betekenen dat de intrinsieke religiositeit in dat onderzoek foutief geoperationaliseerd is.

Het kernpunt van Hoods kritiek is echter dat Batson een onjuiste interpretatie geeft aan Allports opvattingen over de plaats van de twijfel in de religieuze overtuiging (zie Weima, 1989, 138-152 voor een argumentatie die volledig bij Hoods redeneringen aansluit). In Batsons interpretatie van Allports typologie lijkt het er op als zou de twijfel aan de eigen opvattingen de kern van de intrinsieke religiositeit zijn. Hood leidt dit onder andere af uit de uitspraak "it might be said that I value my religious doubts and uncertainties", die - zoals wij in de voorgaande paragraaf gezien hebben - inderdaad deel uitmaakt van de interactional schaal. Maar dát is volgens Hood niet wat Allport bedoelde. Volwassen religiositeit is weliswaar "ordinarily fashioned in the workshop of doubt" (Allport, 1950), maar het is wel degelijk de bedoeling dat deze twijfel overwonnen wordt. De intrinsiek gelovige is immers volgens Allport wel degelijk "sure" wat betreft zijn religieuze overtuiging, ook al is hij dan niet "cocksure". Hood kunkludeert hieruit dat de 'quest' oriëntatie geenszins de 'eigenlijke' intrinsieke religiositeit representeert, maar integendeel de uitingsvorm is van een bepaalde fase in het ontwikkelingsproces van extrinsieke naar intrinsieke religiositeit, en dus van een fase in de groei naar religieuze volwassenheid. Dit impliceert volgens Hood dat de 'quest' religiositeit niet als een eigenstandige religieuze attitude maar hooguit als een overgangsstadium opgevat mag worden. De 'quest' religiositeit is "less a form of religious commitment than a state of troubled religious doubt" (Hood, 1985, 415). Een voorlopige (want op slechts achttien respondenten gebaseerde) bevestiging van dit transitoire karakter van de 'quest' houding vond Van den Munckhof (1988) in haar doktoraalskriptie over Osers (1980) model van religieuze ontwikkeling. In haar onderzoek bleken het vooral de respondenten in overgangsfasen tussen Osers stadia te zijn die hoge 'quest' scores behaalden.

De belangrijkste bijdragen aan het genoemde symposium lijken ons echter niet Hoods theoretische beschouwingen te zijn, maar de onderzoeksverslagen van Hilty, Morgan & Hartman (1985) en van Spilka, Kojetin & McIntosh (1985).

De kritiek van eerstgenoemden spitst zich toe op de door Batson gehanteerde analysemethode (orthogonale rotatie van factoren), en daarmee op de vermeende onderlinge onafhankelijkheid van de drie oriëntaties. Zij presenteren een heranalyse van Batsons eigen data (vier 'undergraduate' steekproeven). Hun konklusie is dat - in tegenstelling tot de uitkomsten van Batsons analyses - bij alle steekproeven niet een drie-factoren oplossing maar een één-faktor oplossing tot de beste ("most parsimonious") resultaten leidde. Bij alle steekproeven bleken de intrinsiek, internal, external en orthodoxie schalen samen één faktor te vormen met een eigenwaarde van minimaal 2.12 (afhankelijk van de steekproef), terwijl de extrinsiek schaal als enige laadde op een tweede faktor (met een eigenwaarde die voortdurend nét iets hoger of lager was dan 1.0). De interactional schaal laadde inderdaad als enige op een derde faktor, maar bij geen enkele steekproef bleek de eigenwaarde van deze derde faktor hoger te zijn dan .78. Hilty et al. spreken dan ook onomwonden van een "superiority of the 1-factor model". Zoals wij reeds hebben aangeduid is dit resultaat in grote lijnen vergelijkbaar met Weima's (1986) bevindingen, die echter de external en orthodoxie schalen uit zijn testbatterij had weggelaten. Duidelijk is dat Hilty et al. in feite tot dezelfde resultaten komen als Batson (1976) in zijn analyse van deze zelfde gegevens, maar de konklusie die zij hieruit trekken is volstrekt anders.

In een andere bijdrage aan het symposium beschuldigen Spilka et al. (1985) Batson onder andere van een "bias in the measurement of Intrinsic faith". Zij presenteren een empirische beoordeling van enkele "operational aspects of Batson's concept of quest faith". Hun kritiek valt daarmee onder het aan het begin van deze paragraaf als derde genoemde thema. Zij beogen een toetsing te bieden van de door Batson veronderstelde verbanden van de intrinsieke ('end') religiositeit met sociale wenselijkheid enerzijds (volgens Batson een positief verband; zie Batson, Naifeh & Pate, 1978) en cognitieve complexiteit anderzijds (volgens Batson een licht negatief verband; zie Batson & Raynor Prince, 1983). Een tweede punt van kritiek waar Spilka et al. de nodige aandacht aan besteden, betreft Batsons steekproefselectie. In tegenstelling tot Weima bekritisieren zij echter niet het feit dat hij zich vrijwel uitsluitend op data van 'undergraduates' (20-30 jarigen) baseert; hun kritiek richt zich op het feit dat hij bij de selectie van zijn respondenten als criterium hanteerde "at least a moderate interest in religion". Volgens Spilka et al. is dit criterium te ruim. Zij doen de aanbeveling religieuze attitudenonderzoek alleen uit te voeren op steekproeven van personen die minimaal éénmaal per maand ter kerke gaan en die bovendien zichzelf uitdrukkelijk als een religieus persoon beoordelen (in hun eigen onderzoek: "who rate their religiosity at four or above on a seven point scale"). Spilka et al. lijken zelf overigens nog een derde criterium te hebben gehanteerd, namelijk een zelfbeoordeling als "being Christian", maar zij zijn hierover niet erg duidelijk. Wél duidelijk zijn echter de resultaten van hun onderzoek: de betrouwbaarheid van de

interactional schaal is bijzonder laag (Cronbach α 's variërend rond .30 [!], afhankelijk van de gehanteerde criteria bij de selectie van respondenten). De meest opmerkelijke verschillen in dit verband doen zich echter voor bij de ROS-extrinsiek schaal: wanneer het sample wordt samengesteld op basis van de criteria van Spilka heeft deze een betrouwbaarheid van .67, bij gebruik van het criterium dat Batson hanteert, daalt de homogeniteit echter naar .35. Spilka et al. konkluderen hieruit dat "the use of Batson's criterion may be inappropriate for the extrinsic scale", blijkbaar zonder zich te realiseren dat dit meer over de schaal zegt dan over Batsons criterium (paragraaf 4.4).

Wat betreft hun hypothesen over verbanden van religieuze attituden met sociale wenselijkheid en cognitieve variabelen - de eigenlijke kern van hun onderzoek - konkluderen Spilka et al. dat er geen verband is (positief noch negatief) van sociale wenselijkheid met intrinsieke religiositeit (zoals gemeten met de ROS intrinsiek schaal, en dus met de variant van de intrinsieke religiositeit die volgens Batson overeenkomt met de 'end' houding). Zij vonden echter wel een negatief verband van zowel extrinsieke religiositeit als de 'quest' oriëntatie met sociale wenselijkheid. Op basis van een analyse van hun cognitieve metingen stellen Spilka et al. voorts dat er geen enkele grond is voor de konklusie dat intrinsieke religiositeit samenhangt met non-kreativiteit (zoals gemeten met de Torrance test). Integendeel zelfs, "the trend here is not so much that an intrinsic orientation may affiliate with low originality, but rather than [sic; FD] such is true for quest faith". Helemaal overtuigend is deze konklusie echter niet, want de intrinsieke ('end') religiositeit bleek wel degelijk samen te hangen met intolerantie voor ambiguïteit en de 'quest' oriëntatie bleek positief met "worldmindedness" te korreleren. Extrinsieke ('means') religiositeit korreleerde in dit onderzoek negatief met ambiguïteitstolerantie en positief met rigiditeit.

In een ander artikel gaat Spilka samen met een aantal medewerkers (Kojetin, McIntosh, Bridges & Spilka, 1987) expliciet nader in op Batsons conceptualisering van de 'quest' oriëntatie. Kojetin et al. uiten echter tevens opnieuw psychometrische kritiek op de RLI interactional schaal (i.e. een combinatie van de door ons sub 2 en 3 gerubriceerde kritiekpunten). Zij achten het noodzakelijk een nieuwe schaal te ontwerpen voor de meting van de 'quest' houding. Volgens hen is de interactional schaal wellicht "more a measure of religious conflict and personal distress than the open-minded, searching orientation theorized by Batson" (Kojetin et al., 1987, 111). Op grond hiervan voegden zij aan de RLI niet alleen twee door henzelf ontworpen metingen van "trait anxiety" toe maar ook de "religious conflict" schaal van Funk (1955; zie ook Shaw & Wright, 1967). Het voorspelde positieve verband van de interactional schaal met de angstmetingen werd inderdaad aangetroffen, maar vanwege de lage homogeniteit van de interactional schaal (variërend tussen .21 en .57, afhankelijk van de gehanteerde criteria bij de selectie van de steekproef; cf. Spilka et al., 1985) moet dit resultaat volgens hen met de nodige voorzichtigheid geïnterpreteerd worden. Immers, de lage betrouwbaarheid "raises the question of what the quest measure is actually assessing".

Teneinde op deze vraag een antwoord te kunnen geven, voerden Kojetin et al. vervolgens een factoranalyse uit op de 51 items van de interactional schaal, de beide ROS schalen en de konflikt schaal van Funk (waarbij zij in de interactional schaal ook de drie items opnamen die Batson op een gegeven moment als 'buffer'-items was gaan beschouwen). Deze analyse leverde in eerste instantie weliswaar veertien factoren met eigenwaarde ≥ 1.0 op, maar de nieuwe schaal die Kojetin et al. uiteindelijk presenteren als alternatieve 'quest' meting is gebaseerd op een vijf-factoren oplossing. De negen items van de interactional schaal verspreidden zich over meerdere factoren, maar vijf items bleken samen met vier konflikt items één faktor te definiëren. De homogeniteit van deze nieuwe schaal is .77. Zij omvat de volgende items (wij presenteren eerst de vier konflikt items en daarna de 'quest' items):

TABEL 3.3

ALTERNATIEVE 'QUEST' SCHAAL (Kojetin et al., 1987)

- 1) Education has led me to question some teachings of my church.
- 2) I am actively trying to decide by reading or other means what the truth is about religion.
- 3) I feel that I shouldn't question my religion, but I sometimes do, anyway.
- 4) I sometimes wonder just what life is all about and why we are here.
- 5) It might be said that I value my religious doubts and uncertainties.
- 6) I have been driven to ask religious questions out of a growing awareness of the tensions in my relation to the world.
- 7) Questions are far more central to my religious experience than are answers.
- 8) My religious development has emerged out of my growing sense of personal identity.
- 9) I do not expect my religious convictions to change in the next few years (negative).

Kojetin et al. (1987, 114) achten deze schaal inhoudelijk "consonant with Batson's quest orientation as he conceived it". Ook deze verbeterde 'quest' meting bleek echter positief te korreleren met "trait anxiety". Zij konkluderen dat de 'quest' houding wellicht niet zozeer een "faith of constructive and creative questioning" is maar "may reflect a broad pattern of intellectual deviance from the American mainstream (.....). These 'deviants' may represent that small cadre of persons who stimulate cultural progress, one form of which is religious". Met andere woorden, ook al houdt in hun optiek de 'quest' houding verband met angst en "personal distress", Kojetin et al. wensden dit niet als noodzakelijkerwijs negatief te interpreteren. Immers, zo sluiten zij hun artikel af, "a quest orientation may be a troubled faith that represents an underlying trait pattern suggestive of broad individual distress and coping difficulties. In contrast, it could be a manifestation of an enlightened and constructive deviance". En afhankelijk van hoe men dit interpreteert, kan men tot de opvatting van 'quest' als 'hoogste' religieus ontwikkelingsstadium komen (zoals Kahoe & Meadow) of als konfliktueus tussenstadium op weg naar een echte intrinsieke religiositeit (zoals Hood). In dit verband is bijvoorbeeld relevant dat ook Falbo & Shepperd (1986, 155) tot de konklusie komen dat de 'quest' oriëntatie zowel een uiting van "philosophical maturity" kan zijn als van een "inability to form convictions".

Hiermee willen wij onze weergave van de inmiddels op Batsons model (en het daarop gebaseerde onderzoek) geleverde kritieken afsluiten. Wanneer wij de kritieken overzien in het licht van de door ons aan het begin van deze paragraaf gemaakte drie-deling, dan komt het ons voor dat de kritiek op de RLI als meting van Batsons concepten grotendeels korrekt is. Wij hebben in de voorgaande paragraaf zelf de nodige vraagtekens geplaatst bij de validiteit en betrouwbaarheid van de RLI als meting van de 'means', 'end' en 'quest' houdingen. Wat betreft theoretische kritieken lijkt ons met name de kontaminatie van belang die in Batsons denken lijkt te hebben plaatsgevonden tussen inhoudelijk-theologisch en structureel (kognitief) psychologisch denken. In dit verband hebben wij in dit hoofdstuk reeds gewezen op de vrijzinnig theologische opvattingen die aan Batsons theoretiseren mede ten grondslag lijken te liggen, en hebben wij tevens kritiek geleverd op het feit dat hij de ontwikkelingstheoretische invalshoek zoals wij die in zijn dissertatie aantreffen, in zijn latere werken volledig miskent. Deze spanning tussen zijn vroegere en zijn latere presentaties van het model is naar onze mening grotendeels verantwoordelijk voor de "quest is best" polemiek; een discussie die met de nodige felheid gevoerd wordt, maar die op slechts één aspect van Batsons theoretiseren ingaat en die daarmee een discussie over de andere - sterke én zwakke - punten van zijn model vooralsnog lijkt te hebben verhinderd.

Hoofdstuk 4

KONKLUSIES VANUIT DE CONCEPTUELE ANALYSES: EEN HERINTERPRETATIE VAN 'MEANS', 'END' EN 'QUEST' IN HET LICHT VAN ALLPORTS TYPOLOGIE

In de beide voorgaande hoofdstukken hebben wij geprobeerd een zo neutraal mogelijke analyse te presenteren van de religieuze attitudentheorieën van Allport en Batson. Hoewel daarbij ook op de beide modellen geleverde kritieken aan de orde zijn gekomen - Batsons theorie in zichzelf kan worden beschouwd als een kritiek op Allports typologie, en in de afsluitende paragraaf van het voorgaande hoofdstuk hebben wij enkele kritieken op Batsons theorie weergegeven - hebben wij weliswaar zo nu en dan een kritische kanttekening geplaatst, maar hebben wij desalniettemin zoveel mogelijk van een eigen beoordeling afgezien. Zo hebben wij de beide hoofdstukken bijvoorbeeld bewust niet afgesloten met een samenvattende paragraaf waarin dit eigen oordeel geformuleerd had kunnen worden. Alleen op de Religious Life Inventory (RLI) als meting van de door Batson onderscheiden oriëntaties hebben wij onze eigen kritiek reeds expliciet geformuleerd.

In het voorliggende hoofdstuk willen wij echter komen tot een inhoudelijke evaluatie van de besproken religieuze attitudentheorieën als zodanig, waarbij wij een nadruk zullen leggen op het model van Batson. Het is immers zijn model waarvan wij willen nagaan of het in psychologisch relevante onderscheidingen resulteert. Onze beoordeling van Allports model staat in dienst daarvan. Onze evaluatie van de beide modellen zal resulteren in een lijst van differentiërende kenmerken van de 'means', 'end' en 'quest' houdingen. Deze karakteristieken zullen dienen als uitgangspunt bij de konstruktie van nieuwe schalen ter meting van de concepten zoals wij deze interpreteren. Met andere woorden, in dit hoofdstuk zullen wij een antwoord formuleren op de vraag hoe wij de door ons te onderscheiden religieuze oriëntaties wensen te interpreteren en conceptualiseren. Daarbij zullen wij ons baseren op de geschriften van Allport en Batson, alsmede op de op hen geleverde kritieken zoals die in de beide voorgaande hoofdstukken zijn behandeld. Onze bedoeling is te komen tot een herinterpretatie van de 'means', 'end' en 'quest' religiositeit, waarin de psychologisch relevante verschillen tussen deze houdingen zo duidelijk mogelijk tot uitdrukking worden gebracht.

§ 4. 1

Een algemeen oordeel over de modellen van Allport en Batson, in het licht van hun psychologische uitgangspunten

In deze paragraaf willen wij onze konklusies ten aanzien van de beide modellen - opgevat als psychologische modellen van religieuze houdingen - samenvatten. Met ander woorden, we zullen ons een oordeel vormen over de *psychologische theoretische invalshoeken* die aan de modellen ten grondslag

liggen. Pas in de navolgende paragraaf zullen wij ons inhoudelijk oordeel geven over de *begrippen* zoals die binnen de modellen, in het bijzonder binnen Batsons model, werden ontwikkeld.

§ 4. 1. 1

Evaluatie van de intrinsiek-extrinsiek typologie

Allports intrinsiek-extrinsiek typologie heeft - dat zijn wij met Hunt & King (1971) eens - tot zeer veel vruchtbaar onderzoek geleid. Maar - en dat is een kritiek die aansluit bij de opvattingen van Kahoe (1985) - vrijwel uitsluitend tot onderzoek van een zeer bepaald type. In de woorden van Kahoe (1985, 409): "however long and widely the orientations have served as independent variables, they have been virtually ignored as dependent variables". Anders geformuleerd, betekent dit dat Allports theorie - en met name diens operationalisatie daarvan - uiterst bruikbaar is gebleken voor typologisch en korrelationeel onderzoek waarin aan de hand van ROS scores eerst subgroepen van elkaar worden onderscheiden, waarna deze religieuze typen vervolgens op andere variabelen met elkaar worden vergeleken (zie Donahue, 1985 voor een overzicht van dergelijke studies). Het betekent echter ook dat andersoortig onderzoek - door Kahoe aangeduid als onderzoek waarin het intrinsiek-extrinsiek onderscheid fungeert als afhankelijke variabele - vrijwel non-existent is. Wij menen dat Kahoe in zijn opmerking tot uitdrukking poogt te brengen het ontbreken van onderzoek dat een nadere theoretische evaluatie en verdieping van Allports typologie beoogt. Weliswaar is reeds in een vroeg stadium door een enkeling (bijvoorbeeld, zoals wij reeds vermeld hebben, door Dittes en door Hunt & King) kritiek geleverd op Allports theoretiseren, maar deze kritieken werden voor kennisgeving aangenomen zonder dat er in onderzoek rekening mee werd gehouden - laat staan in nieuwe theorievorming. Alleen het model van Davidson (1971) over "horizontal" en "vertical beliefs" en het theoretiseren van Allen & Spilka (1967) over "consensual religion" en "committed faith" zijn in dit verband het vermelden waard. Aan de basis van de typologie van Davidson liggen Glock, Ringer & Babbie's (1968) opvattingen over de troostende ("comfort") en uitdagende ("challenge") functies van het geloof. Davidson (1971, 67) presenteert de navolgende definities: "the concept of *vertical belief* (.....) refer[s] to other-worldly beliefs which define the nature of the supernatural order to emphasize man's personal relationships to that order without reference to the social order"; "the concept of *horizontal belief* will refer to this-worldly beliefs which emphasize man's relationship to other men". Personen met vertikale beliefs typeert hij als "fundamentalists", personen met horizontale beliefs als "humanists", en personen met beide soorten beliefs noemt hij "true believers". Hoewel Batson nooit naar Davidson verwijst, moge duidelijk zijn dat het 'end'-'quest' onderscheid op een aantal punten een opvallende overeenkomst met diens vertikaal-horizontaal typologie vertoont. Op Davidsons model gaan wij hier niet nader in omdat het niet gegrondvest is in psychologische theorievorming, noch in kritiek op Allports model.

Allen & Spilka's (1967) typologie sluit wél direkt aan bij Allports onderscheidingen (volgens Batson & Ventis, 1982, zijn de beide modellen zelfs vrijwel identiek), zij het dat zij een sterkere nadruk leggen op de cognitieve grondslagen van de verschillen tussen "committed" en "consensual" religiositeit. Zij lijken daarmee de lijn voort te zetten die wij in Allports denken meenden te kunnen ontwaren. Allport definieert de extrinsieke religiositeit volgens hen (zie ook Spilka, Stout, Minton, & Sizemore, 1977) in termen van sociaal gedrag, en intrinsieke religiositeit in termen van "ultimate-personal meaning", terwijl het onderscheid tussen "committed" en "consensual" religiositeit gebaseerd is op cognitieve stijl variabelen. Allen & Spilka (1967) spreken zelf van "dichotomous cognitive orientations", terwijl Spilka (1970, 495) de term "cognitive traits" hanteert. In hun opvatting representeren beide typologieën echter "different aspects of the same phenomenon". Van Allen & Spilka's typologie is in onderzoek overigens nauwelijks gebruik gemaakt omdat zij voor de meting van de beide varianten een interviewmethodiek voorstelden. Pogingen tot konstruktie van een meer handzame schaal à la de ROS mislukten.

Wij hebben de indruk dat drie factoren verantwoordelijk zijn geweest voor het feit dat conceptuele analyses van de intrinsiek-extrinsiek typologie niet of nauwelijks hebben plaatsgevonden.

Ten eerste uiteraard de grote naam van Allport en het feit dat een zo vermaard psycholoog zich verwaardigd had een typologie van religieuze grondhoudingen te formuleren. Paloutzian (1983) bijvoorbeeld beschrijft hoezeer psychologen zelfs nog aan het eind van de vijftiger jaren vreesden voor hun wetenschappelijke reputatie wanneer zij zich met 'godsdienst' zouden inlaten. Eigenlijk konden in Amerika alleen psychologen van het kaliber van Allport - volgens een in 1951 onder Amerikaanse klinisch-psychologen gehouden enquête degene die, na Freud, de meeste invloed op hun denken heeft gehad (zie Hall & Lindzey, 1970, 290) - zich permitteren er op te wijzen dat "het godsdienstig leven als geheel (.....) de meest belangrijke functie van de mensheid is" (James zoals geciteerd in Van der Lans, 1980, 12). We mogen gevoeglijk aannemen dat Allport het met deze uitspraak van James volledig eens zou zijn geweest.

Daar komt, ten tweede, nog bij dat Allports typologie niet zomaar een model is dat op de een of andere manier plotseling uit de lucht is komen vallen (of erger nog: uit de theologie is komen overwaaien), maar een typologie die rechtstreeks voortvloeit uit zijn persoonlijkheidstheorie. Wij hopen in hoofdstuk 2 te hebben aangetoond hoezeer Allports denken met betrekking tot de 'subjektieve' religiositeit inderdaad een direkt afgeleide is van zijn persoonlijkheidstheoretisch denken. In dit verband hebben wij onder andere gewezen op de inhoudelijke parallellen tussen zijn interpretatie van de term 'volwassen' wanneer hij deze enerzijds betreft op de gelovigheid en anderzijds op de persoonlijkheid: in beide gevallen staat in deze interpretatie centraal de notie van functionele autonomie. Zowel de volwassen gelovige als de volwassen persoon is overtuigd van zichzelf en van zijn (religieuze) idealen, maar kan desalniettemin zichzelf en zijn idealen relativeren. Voorts hebben wij het gebruik van de term 'religieus sentiment' door Allport geïnterpreteerd als

uitdrukking van zijn opvatting dat de individuele religiositeit benaderd dient te worden vanuit persoonlijkheidstheoretische kaders. Allport zelf is daarover heel duidelijk. In zijn inleiding op *The Individual and his Religion* (Allport, 1950, XI-XII) verklaart hij expliciet dat deze studie een nadere uitwerking is van een bepaalde thematiek die hij al in 1937 in zijn persoonlijkheidstheorie aan de orde had gesteld. Voorts hopen wij te hebben aangetoond hoezeer de wijzigingen in Allports benaderingswijze van de individuele godsdienstigheid parallel lopen aan zijn veranderende invalshoeken wanneer hij persoonlijkheidstheoretische aspecten behandelt. In de periode dat Allport het 'value'-begrip tot uitgangspunt voor zijn persoonlijkheidstheoretisch denken nam (ruwweg 1925-1940), deed hij dat ook voor wat betreft zijn denken over de godsdienstigheid. Vervolgens ging hij echter over naar een 'trait'-benadering van de persoonlijkheid. Hilgard & Atkinson (1967) bijvoorbeeld behandelen zijn theorie niet voor niets in hun paragraaf over trait-theorieën en niet in hun paragrafen over 'dynamische' en ontwikkelingstheorieën; waarmee zij zijn opvattingen echter - hoezeer Allport ook altijd aan het trait-begrip moge hebben vastgehouden - niet geheel recht lijken te doen (zie in dit verband bijvoorbeeld zijn vroegtijdige pleidooi voor een 'dynamische' persoonlijkheidpsychologie; Allport, 1937, 192). In deze periode (\pm 1940-1955) sprak Allport over de religie in termen van 'sentiment', een begrip dat voor hem nauw met de trait verwant was. Met de opkomst van de motivatietheorieën en de vrijwel gelijktijdige ondergang van de trait-benadering binnen de psychologie - een ontwikkeling die hem niet onberoerd heeft gelaten (zie Allport, 1966) - wijzigde hij zijn terminologie opnieuw en ging hij spreken van intrinsieke en extrinsieke religieuze motivaties (\pm 1955-1965). Uiteindelijk echter lijkt hij positief te hebben gestaan tegenover een benaderingswijze die aansloot bij de cognitieve stijl modellen zoals die in de zestiger jaren populair werden. Hoewel 'cognitief' voor hem aanvankelijk vrijwel synoniem voor 'rationeel' lijkt te zijn geweest en hij, zoals wij gezien hebben, deze benadering voor een psychologische studie van de godsdienst eigenlijk te beperkt en eenzijdig achtte, is hij na verloop van tijd desondanks cognitief psychologische uitgangspunten gaan overnemen, die hij echter niet meer nader heeft kunnen uitwerken.

Wij menen in Allports denken over de subjektieve religiositeit, zowel als in zijn persoonlijkheidstheoretisch denken, een lijn te kunnen ontdekken die loopt van interpretaties in termen van 'value', via 'trait-' en motivatiemodellen naar cognitieve modellen. Deze ontwikkelingsgang dienen wij enerzijds weliswaar te interpreteren als uiting van zijn flexibiliteit van denken, maar heeft anderzijds tot gevolg gehad dat hij de individuele gelovigheid vanuit zoveel, en zo verschillende, optieken heeft bestudeerd dat niet langer zondermeer duidelijk is welke de onderscheidingen zijn die hij beoogde te formuleren. Hoewel hij het in het algemeen van groot belang achtte zijn theoretiseren te baseren op nauwkeurige begripsdefinities (Hall & Lindzey, 1970, 263), lijkt hij daar wat betreft zijn denken over religieuze houdingen moeite mee te hebben gehad. Doordat hij enkele malen van optiek veranderde, benadrukte hij steeds wisselende aspecten van de begrippen, hetgeen hun duidelijkheid niet ten goede is gekomen. In dit opzicht zijn wij het volledig eens met de observatie van Hunt & King (1971) dat Allports begrippen - in

het bijzonder de intrinsieke religiositeit - multi-interpretabel zijn. Hun konklusie dat op grond daarvan de intrinsieke religiositeit als psychologisch begrip afgeschaft dient te worden, vinden wij echter te ver gaan.

Een derde faktor die verantwoordelijk is voor het (vrijwel) ontbreken van theoretische analyses van het intrinsiek-extrinsiek onderscheid lijkt ons te zijn het gemak waarmee van de ROS - en daarmee van het er aan ten grondslag liggende model - in korrelationeel en typologisch onderzoek gebruik kon worden gemaakt. Wij hebben er al op gewezen dat alternatieve metingen van religieuze attituden zo goed als ontbraken - althans alternatieven die rechtmatigerwijs opgevat konden worden als in psychologische theorievorming gefundeerde metingen van structurele kenmerken van de individuele geloofshouding. Schalen ter meting van inhoudelijke geloofskennmerken (i.e. orthodoxiemetingen) lagen voor het grijpen - maar zijn voor psychologisch onderzoek irrelevant, zo niet suspekt. Aan het feit dat ook Allports typologie wel eens minder zuiver structureel-psychologisch zou kunnen zijn dan wenselijk ware, is - ondanks Dittes' vroegtijdige opmerkingen dienaangaande - door de meeste godsdienstpsychologen altijd met een opmerkelijk gemak voorbij gegaan. Toodat Batson zijn modifikatie van het model presenteerde.

Naar onze mening toont de kontroverse die rond Batsons werk is ontstaan (met name rond de vraag of 'quest' nu al dan niet 'best' is) aan hoe betreurenswaardig het is dat niet al veel eerder een diepgaand theoretiseren rond religieuze attituden heeft plaatsgevonden. Want Batson heeft - wat men verder ook inhoudelijk van zijn opvattingen moge denken - op zijn minst aangetoond dat vanuit psychologisch oogpunt aan het intrinsiek-extrinsiek onderscheid de nodige haken en ogen kleven. In het bijzonder heeft hij aangetoond dat de intrinsieke religiositeit als psychologisch begrip minder inzichtelijk en eenduidig is dan men zou wensen. Wat is - vanuit psychologische theorievorming gezien, zelfs vanuit Allports persoonlijkheidstheorie gezien - nu eigenlijk "religiositeit-als-doel-in-zichzelf"? Wat is een funktioneel autonome godsdienstigheid? Hoe moeten wij dat psychologisch opvatten? Wat moeten wij ons daarbij voorstellen? Is het zo verwonderlijk dat Weima daarop antwoordt: "het eindpunt van een ontwikkelingsproces dat nooit als afgesloten kan worden beschouwd"? Is het eigenlijk niet veel meer verwonderlijk dat een zo paradoxaal begrip - hoe fraai en aansprekend het ook moge zijn - al snel dermate een aura van onaantastbaarheid kreeg dat vrijwel niemand het meer aandurfde er kritiek op te uiten, of deze kritiek zelfs maar te denken? De theoretische verdieping van Allports typologie waar Kahoe (1985) voor pleitte, lijkt inderdaad dringend noodzakelijk te zijn.

§ 4. 1. 2

Evaluatie van het 'means'-'end'-'quest' model

Aan Batsons model lijken ons in de grond genomen dezelfde bezwaren te kleven als aan Allports typologie. Ook zijn begrippen zijn multi-interpretabel. In dit verband kunnen wij niet alleen wijzen op de "quest is best" discussie maar ook op de verschillen tussen de interpretaties van

enerzijds Hood (1985) en Spilka (Spilka et al., 1985; Kojetin et al., 1987) en anderzijds Kahoe & Meadow (1981). Beschouwen Hood en Spilka de 'quest' religiositeit als een konfliktueus tussenstadium in de ontwikkelingsgang van een extrinsieke naar een intrinsieke religiositeit, Kahoe & Meadow vatten de 'quest' houding op in termen van 'religieuze autonomie', en daarmee als het 'hoogste' stadium in hun ontwikkelingsmodel, een stadium dat ligt voorbij de intrinsieke religiositeit. Falbo & Shepperd (1986) onderscheiden twee vormen van 'quest' religiositeit, namelijk de heuristische houding van de 'volwassen' gelovige, en de besluiteloze houding van degenen die niet voor een specifieke levens- of wereldbeschouwing willen of kunnen kiezen.

En ook in Batsons theoretiseren lijkt de oorzaak van deze multi-interpretabiliteit te liggen in de veranderende invalshoeken van waaruit hij tot zijn model is gekomen. Dit geldt voor de ontwikkelingen in Batsons denken zelfs in sterkere mate dan voor Allports theoretiseren. In tegenstelling tot Allport, die wat betreft de verschillen tussen onvolwassen en volwassen (extrinsieke en intrinsieke) religiositeit te allen tijde is uitgegaan van een persoonlijkheidsmodel waarin ontwikkelingsfactoren een rol spelen, is Batson alleen in zijn 'vroege' werken (met name in zijn dissertatie) van een ontwikkelingstheoretische optiek uitgegaan waarbij bovendien nog sterker een nadruk lag op de religieuze aspecten van de ontwikkelingsgang dan op de psychologische aspecten. Vanuit deze optiek geeft hij zonder twijfel de voorkeur aan een creatieve omgang met religieuze ervaringen boven een niet-creatieve omgang. Ontwikkelingsmodellen impliceren echter noodzakelijkerwijs evaluatieve oordelen. Kahoe & Meadow (1981, 15) laten daarover enerzijds geen twijfel bestaan ("by positing a sequence of development, we necessarily imply that a later orientation is more 'mature' than an earlier one"), maar tonen zich anderzijds huiverig daaruit de konsekwentie te trekken: "however, we hesitate to make a value judgment". Batson is minstens net zo dubbelzinnig. In zijn latere, meer psychologisch geïnspireerde, werken treffen wij de ontwikkelingsoptiek niet meer aan. Integendeel, hij ontkent haar grotendeels en wenst zich met nadruk te onthouden van evaluatieve beoordelingen. Hij pretendeert niet alleen dat de door hem onderscheiden religieuze grondhoudingen onafhankelijk zijn van elkaar (met andere woorden, dat zij géén ontwikkelingsmodel representeren), maar stelt bovendien - en met nog meer nadruk - dat ieder oordeel in termen van 'wat is de beste vorm van godsdienstigheid' volstrekt uit den boze is. Wij hebben er echter al op gewezen dat hij hiermee zelf bij voortduring de nodige moeite lijkt te hebben. Inderdaad onthoudt hij zich in deze latere werken zoveel mogelijk van expliciete evaluatieve opmerkingen, maar impliciet klinkt wel degelijk voortdurend een "quest is best" toon door. In dit opzicht zijn wij het volledig eens met de kritiek van Hood & Morris en met de door ons reeds eerder geciteerde opmerking van Gorsuch (1984) dat Batson & Ventis een "individualistic American liberalism" lijken te propageren, zonder dit met zoveel woorden te zeggen. Baseert Allport zich, zoals wij gezien hebben, in al zijn werk met betrekking tot de plaats van de religiositeit in de individuele "life-economy" expliciet op psychologische uitgangspunten, Batson is in eerste instantie uitgegaan van een stellingname met betrekking tot theologische modellen van religieuze ontwikkeling, een uitgangspunt dat hij zelfs expliciet

toespitste op een oordeel over 'waarachtig' christendom. Met andere woorden, hoewel zowel Batson als Allport hun studies verrichtten vanuit een steeds wisselende optiek, is dit bij Allport in elk geval bij voortduring een psychologische optiek geweest, terwijl Batson is gestart vanuit een theologische optiek, die in zijn latere werken voortdurend blijft doorschemeren. Bovendien heeft hij zich, wat zijn psychologische uitgangspunten betreft, niet beperkt tot persoonlijkheidsmodellen. Hij baseert zich evenzeer op sociaal psychologische inzichten. Enerzijds heeft hij zijn best gedaan aan te tonen (zie bijvoorbeeld Batson & Raynor Prince, 1983) dat de 'quest' houding samenhangt met cognitieve complexiteit terwijl de 'end' houding zou samenhangen met het ontbreken daarvan. Daarmee lijkt ook hij de trend door te zetten die wij bij Allport bespeurden. Anderzijds echter benadrukt hij de sociaal psychologische grondslagen van de verschillen tussen religieuze oriëntaties: de ondertitel van zijn boek met Ventis (*The Religious Experience*) luidt niet voor niets "a social psychological perspective" en in het eerste hoofdstuk houden zij nadrukkelijk een pleidooi voor de "social psychology of religion" waarnaar zij streven. Als gevolg hiervan is Batsons religieuze attitude theorie aan grotere interne spanningen onderhevig dan Allports typologie, en lijken de door hem vanuit dit theoretisch kader ontwikkelde begrippen in sterkere mate multi-interpretabel dan Allports intrinsiek-extrinsiek onderscheid.

Ondanks deze zwakheden en ambivalenties kan Batsons model naar onze mening echter niet onmiddellijk als zondermeer onzinnig worden afgedaan. Wanneer Batson & Ventis (1982, 141) stellen dat het intrinsiek-extrinsiek onderscheid een grote "intuitive appeal" bezit, dan geldt dit *mutatis mutandis* evenzeer voor Batsons eigen model. Wij allen ervaren regelmatig dat er inderdaad wezenlijke verschillen bestaan tussen verschillende geloofshoudingen, en wij allen voelen intuïtief aan dat deze verschillen heel goed (mede) psychologisch van aard kunnen zijn. Niet alleen vanuit godsdienstig, maar ook vanuit psychologisch oogpunt kunnen wij ons wel degelijk iets voorstellen bij de (extrinsieke) 'means' religiositeit van de 'zondagse' gelovige die alleen maar naar de kerk gaat omdat dat "good for business" is of omdat zijn geloof hem gemoedsrust (angstafweer) verschaft, zoals wij ons ook psychologisch iets kunnen voorstellen niet alleen bij het rigide dogmatisme van de 'end' gelovige (dat inderdaad nogal eens gepaard gaat met een zekere neiging tot orthodox konservatisme, alhoewel ook de vrijzinnigheid rigide en dogmatisch kan worden beleden) maar ook bij het 'vragende', naar agnosticisme neigende zoeken naar zingeving van de 'quest' gelovige. De vraag is slechts: wat is dat psychologische 'iets'?

Hier willen wij ons algemeen oordeel over de theoretische achtergronden van beide modellen afsluiten. Wij verstaan Allports theorie als een poging (en lange tijd de enige meer of minder geslaagde poging) expliciet psychologische criteria te formuleren voor de beoordeling van verschillende geloofshoudingen, en wij verstaan Batsons analyses als een lang ontbeerde poging het psychologisch theoretiseren over de individuele religiositeit een stap verder te brengen. Teneinde een nader inzicht te verkrijgen in het

bovengenoemde psychologische 'iets' lijkt het ons echter noodzakelijk een poging te ondernemen de door Batson gespecificeerde begrippen meer eenduidig te definiëren en operationaliseren dan tot op heden gebeurd is. Een eerste vereiste daartoe is te inventariseren welke de differentiërende kenmerken van de 'means', 'end' en 'quest' houdingen volgens Batson zijn. Aan deze poging willen wij de resterende paragrafen van dit hoofdstuk wijden.

§ 4. 2

Herinterpretatie van de 'means' oriëntatie

De religieuze houding die door Allport als extrinsiek gemotiveerd en door Batson als de 'means' oriëntatie wordt aangeduid, lijkt ons een vorm van godsdienstigheid te zijn waarin een gerichtheid op de bevrediging van sociale en psychische (gemoedsrust) behoeften centraal staat. Bij Allport vormden deze beide componenten zonder twijfel een belangrijk onderdeel van het begrip. Wij hebben in hoofdstuk 2 laten zien dat in zijn opvatting de extrinsiek gelovige zijn godsdienst gebruikt als "ingroup-outgroup weapon" en als "custom-tailored life-jacket".

Omdat Batson de 'means' houding opvat als een slechts schijnbare religiositeit, besteedt hij er in zijn werk nauwelijks expliciet aandacht aan. Ook in Batsons conceptualisering van de 'means' houding ligt echter enige nadruk op de bevrediging van de beide bovengenoemde behoeften, zij het dat hij in zijn publikaties voortdurend méér nadruk lijkt te leggen op de sociale aspecten dan op de psychische. Reeds in zijn dissertatie onderscheidde hij een 'external', een 'internal' en een 'intrinsic' component binnen de "source"-dimensie van de PRCS, en het is deze dimensie waarvan de RLI, zoals wij gezien hebben, in eerste instantie een 'objektieve' (i.e. een kwantitatieve in plaats van een kwalitatieve) operationalisatie beoogde te zijn. De 'external' component - die volgens hem aansluit bij Allports extrinsieke religiositeit - definieerde hij in zijn dissertatie in termen van 'de invloed van significante anderen (en situaties) op de eigen religieuze ontwikkeling', een formulering die hij later toespitste op 'identifikatie met de religieuze referentiegroep'.

Uit de items in de RLI-external schaal zou afgeleid kunnen worden dat voor hem de konformerende aan de opvattingen van significante anderen inderdaad de centrale karakteristiek van de 'means' houding is. Voortdurend is in deze items sprake van de invloed van anderen (kerk, pastor, ouders, etc.) op de eigen religieuze ontwikkeling. Dit aspect is in Allports omschrijvingen van de extrinsieke religiositeit veel minder prominent aanwezig. In de ROS extrinsiek schaal komt het als zodanig niet voor, en ook in zijn conceptuele definities speelt het nauwelijks een rol. Wellicht is het echter mogelijk zijn opmerking over het externe, onbereflekteerde karakter van de onvolwassen godsdienstigheid ("it is simply 'there'"; Allport, Gillespie & Young, 1948) in dit licht te interpreteren. Hetzelfde zou kunnen gelden voor zijn opmerking (Allport, 1960) dat de extrinsieke religiositeit gekenmerkt wordt door de opvatting dat "the family's church is the best", en ook zijn opmerkingen over het marginale karakter van de extrinsieke religiositeit in de psychische "life-economy" lijken ons in dit verband niet irrelevant omdat hij

er mee uitdrukt dat de extrinsieke religieuze motivatie niet tot het 'proprium' is gaan behoren.

Wanneer wij de opvattingen van Allport en Batson wat dit betreft pogen te integreren, zouden wij - mede ook op grond van de formuleringen van Sanford (in Adorno et al., 1951) waar wij reeds eerder naar verwezen hebben - de 'means' religiositeit willen opvatten als een religieuze houding waarin het in essentie gaat om een niet-bereflekteerde konformering aan de religieuze inzichten en gebruiken zoals die in het ouderlijk milieu werden aangeboden. Zulk een persoon is niet toegekomen aan een verinnerlijking van religieuze waarden - zowel volgens Weima (1984) als volgens Batson vanwege het ontbreken van een religieuze ervaring. Met andere woorden, de religieuze motivatie is niet 'proprieate' functioneel autonoom geworden maar is - wanneer wij deze Allportiaanse terminologie blijven aanhouden - hooguit 'perseveratief' functioneel autonoom. De religieuze ontwikkeling is niet tot volle ontplooiing gekomen in een eigen religieuze identiteit, maar is blijven steken in een onbereflekteerde, konformistische overname van (identifikatie met) het tijdens de religieuze socialisatie aangeboden geloof.

De godsdienst heeft in deze variant een belangrijke functie in de maatschappelijke plaatsbepaling van het individu. Hij verwerft er een duidelijk afgebakende "niche" mee in de samenleving, en zijn sociale status wordt er in tot uitdrukking gebracht. Het lijkt ons dit kenmerk te zijn dat Wilson (1960) op het oog had toen hij de afhankelijkheid van de institutionele aspecten van de kerk (de "allegiance to, and dependence upon, the external or institutional structure of a church") opvatte als een componenten van de extrinsieke religiositeit. Allport & Ross brengen deze component in hun ROS extrinsiek schaal tot uitdrukking in het item "one reason for my being a church member is that such membership helps to establish a person in the community". Het lijkt ons vooral deze component van de extrinsieke religiositeit te zijn die verantwoordelijk is voor het door Allport opgemerkte verband van deze religieuze houding met vooroordeel ("prejudice").

Het moge duidelijk zijn dat Allport hiermee over de extrinsiek religieuze houding een negatief oordeel uitsprak. Extrinsieke religiositeit is naar zijn mening het gevolg van een gefrustreerd ontwikkelingsproces. De vraag is echter of wij deze sociale aspecten van de godsdienstigheid inderdaad uitsluitend negatief moeten beoordelen. Iedere 'ingroup'-outgroup' differentiatie kenmerkt zich immers niet alleen door een distantie ten opzichte van, en een gevoel van verhevenheid boven degenen die niet tot de eigen referentiegroep behoren en die op grond daarvan per definitie 'anders' zijn en al snel als 'minder' worden beschouwd. Wanneer de nadruk echter niet ligt op de negatieve beoordeling van de outgroup maar op de positieve beoordeling van de ingroup, dan kunnen wij dit interpreteren als een 'geborgenheden'-komponent die de 'means' religiositeit kenmerkt: het gevoel te behoren tot, en zinvol te zijn opgenomen in een duidelijke religieuze gemeenschap. Dit behoeft geenszins noodzakelijkerwijs negatief opgevat te worden in termen van 'distantie tot anderen' of - evenzeer negatief - in termen van konformisme (zie Kahoe & Meadowe, 1981: "observance"), maar kan ook positief beschouwd worden als een gevoel opgenomen te zijn in een groter sociaal en levensbeschouwelijk geheel (namelijk de eigen groep en haar

traditie). Deze geborgenheidskomponent komt - minstens impliciet - tot uitdrukking in verscheidene items van de ROS extrinsiek schaal, zoals bijvoorbeeld de items over de kerk als plaats voor het leggen van sociale kontakten ("good social relationships" en "congenial social activity"). Het is heel goed denkbaar dat respondenten bij de beantwoording van deze items niet zozeer uitgaan van een interpretatie in termen van 'sociale status' en 'onderscheid ten opzichte van de outgroup', maar juist veeleer van een interpretatie in termen van 'behoren tot een groter sociaal geheel en de daarbijbehorende traditie'. In Batsons RLI external schaal speelt deze thematiek nog duidelijker - want meer expliciet - een rol. Een van de items in deze schaal luidt immers "my religion serves to satisfy needs for fellowship and security".

Met name op grond van dit geborgenheidsaspect lijkt het ons niet juist de extrinsieke 'means' religiositeit uitsluitend negatief op te vatten als resultaat van een gefrustreerde ontwikkelingsgang. Het bieden van een gevoel van geborgenheid is immers van oudsher een belangrijke functie van alle religieuze groepsvorming. Wanneer het geloof niet méér inhoudt dan alleen maar sociale status en geborgenheid, dan mag dat - uiteraard - beschouwd worden als een geloof met een wel erg beperkte diepgang en reikwijdte, maar het gevoel van geborgenheid binnen de eigen groep en haar kulturele en levensbeschouwelijke traditie is als zodanig wél een aspect van de godsdienstigheid dat evenzeer van een volwassen geloof deel kan uitmaken.

Hoewel zowel in Allports als in Batsons conceptualisering van respectievelijk de extrinsieke en de 'means' religiositeit sociale aspecten centraal staan, onderscheiden beiden nog enkele additionele kenmerken. Zo legt Allport - naast de bevrediging van sociale behoeften - expliciet een nadruk op de bevrediging van psychische behoeften, en dus op het "fox-hole", "life-jacket" ('hulp in nood') karakter van de extrinsieke religiositeit: het geloof als steun om met de konkrete dagelijkse problemen van het leven klaar te kunnen komen. In Wilsons (1960) operationalisatie - waarvoor Allport zich ongetwijfeld mede verantwoordelijk voelde - vormt de "religion as a means" (een Batsoniaanse term die Wilson echter al hanteerde) een van de beide componenten. In dit verband kunnen wij voorts denken aan Allports voorbeelden (Academy, 1963) van items die hij als mogelijke operationalisatie van de extrinsieke religiositeit beschouwde. Een van deze voorbeeld-items luidt immers "I find religion comforting and a help in trouble". In de uiteindelijke ROS extrinsiek schaal wordt inderdaad een centrale plaats ingenomen door het item met betrekking tot de psychische steun en gemoedsrust die het geloof biedt "when sorrows and misfortune strike" - een uitspraak waarmee hetzelfde gezegd wordt, maar met andere woorden.

Het valt niet te ontkennen dat in deze "steun, troost en gemoedsrust"-komponent inderdaad een belangrijke functie van het geloof tot uitdrukking wordt gebracht. Het is zelfs waarschijnlijk door de eeuwen heen de meest elementaire functie van alle religiositeit geweest, zowel op maatschappelijk als op individueel nivo. In die zin zit er enige evidentie in Kahoe & Meadows (1981) aanduiding van de extrinsieke religiositeit als "proto-religion". Deze interpretatie sluit volledig aan bij Allports (zie bijvoorbeeld Allport, 1960)

opvatting dat ieder geloof, en dus ook het volwassen geloof in oorsprong gericht is op de onmiddellijke bevrediging van zelfzuchtige behoeften. Maar wanneer de extrinsieke religiositeit inderdaad de proto-religie is, dan lijkt het ons niet korrekt haar op grond dáárvan zondermeer af te doen als een minderwaardige, onvolwassen vorm van godsdienstigheid. Allport toont er zich terdege van bewust dat mensen steun en troost zoeken in hun geloof: volgens hem is *ieder* geloof 'afgeleid', óók het volwassen geloof. Het religieus ontwikkelingsproces is alleen dán als gefrustreerd te beschouwen, wanneer het geloof niet méér is gaan omvatten dan dit alleen. Want in dat geval bezit het inderdaad een wel erg beperkte reikwijdte, en ontbeert het bovendien de dynamiek die noodzakelijk is om binnen de kaders van Allports model van een volwassen geloof te kunnen spreken.

Dit gezegd zijnde, is opmerkelijk dat Batson aan deze komponent van de extrinsieke religiositeit volkomen voorbij gaat wanneer hij haar interpreteert in termen van "religion as a means", een term die toch op het eerste gezicht met name hiernaar lijkt te verwijzen. De verklaring hiervoor lijkt ons te liggen in de omslag in zijn denken zoals wij die in het voorgaande hoofdstuk hebben aangeduid. Aanvankelijk - bijvoorbeeld in zijn dissertatie - vatte hij de religieuze "driveness" immers wel degelijk op als gerelateerd aan Allports conceptualisering van de extrinsieke religiositeit. Het is immers de RELI *extrinsic*-internal schaal die bedoeld was als operationalisatie van een geloof dat gericht is op de bevrediging van psychische behoeften, namelijk van een "compulsion to be religious" (oftewel, in een andere door Batson gehanteerde formulering, van een "need to be religious which seems largely outside the individual's ego control [religion as an 'end in itself']"). Toen hij echter, vanuit zijn kritiek op de ROS intrinsiek schaal deze 'religiositeit als doel in zichzelf' steeds nadrukkelijker ging beschouwen als een variant van de *intrinsieke* ('end') religiositeit, was het voor hem uiteraard niet langer mogelijk de kenmerken ervan - de bevrediging van psychische behoeften zoals steun, gemoedsrust, etc. - op te vatten als karakteristiek voor de 'means' houding, die hij immers bleef beschouwen als vrijwel identiek aan Allports conceptualisering van de *extrinsieke* religiositeit.

Een laatste komponent van de extrinsieke en de 'means' religiositeit die uit de geschriften van Allport en Batson afgeleid kan worden, betreft de nadruk op de relatieve onbelangrijkheid (psychische marginaliteit) van de godsdienst voor de extrinsiek ('means') religieuze persoon, die wél wanneer dat hem maatschappelijk goed uitkomt (of psychisch: denk aan de parallelle met de neurose waar Allport, 1962b, op wijst) met zijn religieuze principes schermt, maar ze net zo snel laat vallen wanneer hem dat méér voordeel oplevert. Extrinsieke religiositeit is in Allports opvatting immers een utilitaire godsdienstigheid die niet deel uitmaakt van het 'proprium' (de centrale kern van de persoonlijkheid) maar die daarentegen een slechts marginale plaats inneemt in de psychische huishouding van het individu. De extrinsiek religieuze persoon neemt zijn geloof in "convenient doses" (Allport, 1966) tot zich. Dit aspect komt tot uitdrukking in zulke ROS extrinsiek items als "occasionally I find it necessary to compromise my religious beliefs in order to protect my social and economic well-being" en "although I am a religious

person I refuse to let religious considerations influence my everyday affairs". Dit 'although'-karakter is volgens Allport typisch voor de extrinsieke religiositeit. Hieruit vloeit voort dat het individuele geloof grotendeels slechts uiterlijke schijn kan zijn: het gaat er niet om *wat* en *hoe* ik geloof (en *of* ik überhaupt iets geloof), als de ander maar *denkt* dat ik geloof wat en hoe *hij* vindt dat ik zou moeten geloven. Allport & Ross hadden niet voor niets het item "it doesn't matter so much what I believe as long as I lead a moral life" opgenomen in de ROS extrinsiek schaal. Batson & Ventis vatten de extrinsieke religiositeit op grond hiervan op als slechts een schijnbare ("appearance") religiositeit, en besteden er daarom nauwelijks expliciet aandacht aan.

Wanneer wij deze inventarisatie van de centrale structureel-psychologische kenmerken van de 'means' religiositeit (zoals wij die uit de werken van Allport en Batson menen te kunnen afleiden) pogen samen te vatten, dan levert dat de volgende werkdefinitie op, die wij in het volgende hoofdstuk, naar aanleiding van het proces van schaalkonstruktie, hopen nader te kunnen toespitsen.

- De 'means' religiositeit is in onze interpretatie een vorm van godsdienstigheid waarin een *onbereflekteerde konformerende* aan de cultuur, levensbeschouwing en sociale structuur van de eigen religieuze gemeenschap centraal staat.
- Haar invloed op het dagelijks leven wordt weliswaar als *positief en effectief* ervaren,
- maar zij is desondanks psychologisch gezien van *relatief geringe importantie*.
- Zij staat primair in dienst van het *sociaal* (geborgenheid), *maatschappelijk* (status) en *psychisch* (steun, troost en gemoedsrust) *welzijn*. In deze zin representeert de 'means' religiositeit een *utilitaire* godsdienstigheid.

§ 4. 3

De 'end' en de 'quest' oriëntaties als deelvarianten van intrinsieke religiositeit

Wat betreft de 'means' religiositeit hebben wij in het voorgaande relatief weinig moeite gehad tot een opsplitsing in componenten te komen. Anders ligt dit bij de intrinsieke religiositeit. De kern van ons probleem wordt gevormd door de vraag of we inderdaad zowel de 'end' als de 'quest' houding mogen opvatten als deelvarianten van de intrinsieke religiositeit zoals Allport die wenste te op te vatten. Mogen we wel spreken van 'intrinsiek end' en 'intrinsiek quest'? Weliswaar hanteert Batson deze laatste term als zodanig niet, maar dat hij de 'quest' houding in de grond genomen wel degelijk beschouwt als de 'eigenlijke' intrinsieke religiositeit hopen wij in hoofdstuk 3 voldoende duidelijk te hebben gemaakt. Maar hoe zit het met de 'intrinsiek-end' houding, een term die Batson wél hanteert? Is dit inderdaad een variant van de intrinsieke religiositeit zoals bedoeld door Allport? Het geven van een antwoord op deze vraag wordt ernstig bemoeilijkt door de onduidelijkheden dienaangaande in Batsons publikaties. In zijn vroege geschriften lijkt hij de

'end' houding immers meer te hebben opgevat als een specifieke variant van de *extrinsieke* religiositeit, danwel als een naar orthodoxie neigende ongedifferentieerde pro-religiositeit. Pas in zijn latere werken kwam de afleiding uit de *intrinsieke* religiositeit centraal te staan.

In Allports omschrijvingen van de intrinsieke religiositeit staat naar onze mening centraal de notie dat het een op ervaring gebaseerde vorm van godsdienstigheid is, waarin een commitment aan de waarden die ten grondslag liggen aan de religieuze overtuiging gepaard gaat met het vermogen (en de bereidheid) tot relativering van de eigen opvattingen. Uit deze aspecten van verinnerlijking (ervaring), commitment aan waarden en relativeringsvermogen spruiten alle overige door Allport beschreven kenmerken voort. Op grond van Allports definiëring van de volwassen persoonlijkheid in termen van 'het vermogen zichzelf over te geven aan een ideaal, gepaard aan het vermogen tot relativering van dat ideaal en zichzelf' zouden wij de intrinsieke religiositeit dusdanig opgevat inderdaad willen kenmerken als een volwassen, heuristisch geloof. De intrinsieke religiositeit lijkt ons de godsdienstigheid te zijn van de volwassen persoon die zijn leven kan plaatsen, zingen en relativeren binnen een alomvattende levensfilosofie. Wij willen daarmee niet zozeer een evaluatief oordeel uitspreken, maar een nadruk leggen op de parallellen tussen Allports opvattingen over het religieuze sentiment en diens persoonlijkheidstheorie.

Wij wensen Allports oorspronkelijke begrip op te vatten als een vorm van religiositeit waarin zowel de commitment-aspecten van de 'end' houding als de relativiserings-aspecten van de 'quest' houding vertegenwoordigd zijn. Met andere woorden, wij zijn het met Batson eens dat zowel in de 'end' als in de 'quest' houding elementen van Allports oorspronkelijke begrip naar voren komen, en dat zij beide als variant binnen dit oorspronkelijke begrip opgevat kunnen worden, maar willen daar een konklusie aan verbinden waartoe Batson niet bereid lijkt te zijn, namelijk dat niet alleen de 'end' houding maar óók de 'quest' houding beschouwd moet worden als deelvariant van de intrinsieke religiositeit.

In dit opzicht nemen wij een positie in die afwijkt van zowel Hoods als Kahoe & Meadows opvattingen over de plaats van de 'quest' houding en de intrinsieke religiositeit in het religieus ontwikkelingsproces. Wij zijn het met Hood eens dat niet de 'quest' houding (zoals Kahoe & Meadow expliciet beweren, en Batson impliciet van mening lijkt te zijn), maar de intrinsieke religiositeit beschouwd moet worden als het 'hoogste' ontwikkelingsstadium. Wij achten het echter evenmin korrekt de 'quest' houding zondermeer als een voorbijgaand, konfliktueus tussenstadium te beschouwen. In zekere zin sluiten onze opvattingen het meest aan bij de interpretatie van Kojetin et al. (1987) wanneer zij stellen dat de 'quest' houding "may reflect a broad pattern of intellectual deviance from the American mainstream" - een deviantie die als zodanig per definitie inderdaad konfliktueus is, maar die ons onmisbaar lijkt in het proces van religieuze ontwikkeling. Wij zijn het echter evenzeer met Kahoe & Meadow (én met Batson) eens dat de 'end' religiositeit geenszins identiek is aan de volwassen intrinsieke religiositeit zoals Allport deze conceptualiseerde. Naar onze mening is de 'end' religiositeit inderdaad een

religieuze houding waarin kenmerken van de intrinsieke religiositeit samengaan met kenmerken die in Allports opvattingen tot de extrinsieke religiositeit behoren.

Met andere woorden, naar onze mening dient - zuiver structureel psychologisch bezien - de intrinsieke religiositeit zoals geconceptualiseerd door Allport in essentie opgevat te worden als

- een vorm van verinnerlijkte (ervarings-)religiositeit waarin een *commitment* aan de waarden die in een religieuze overtuiging tot uitdrukking worden gebracht (wélke waarden en wélke overtuiging dat inhoudelijk ook mogen zijn)
- gepaard gaat aan het vermogen en de bereidheid de eigen religieuze opvattingen te *relativeren* (en bijgevolg aan het vermogen en de bereidheid de waarde van inhoudelijk andersluidende waarden en overtuigingen te respecteren).

In deze zin beschouwen wij vanuit psychologisch oogpunt de intrinsieke religiositeit als het 'volwassen' geloof zoals Allport dat poogde aan te duiden, namelijk als een vorm van gelovigheid waarin de commitment-aspekten van de religieuze 'end' houding onlosmakelijk verbonden zijn aan de relativiseringsaspecten van de 'quest' houding. Zowel de 'end' als de 'quest' houding vatten wij daarentegen op als deelvarianten van deze intrinsieke religiositeit, omdat zij beide gecentreerd zijn rond slechts één van deze twee aspecten. De indicaties in Batsons publikaties die ons tot deze interpretatie aanleiding geven, willen wij in de beide volgende subparagrafen presenteren.

§ 4. 3. 1

De 'end' religiositeit opgevat als 'commitment zonder relativiseringsvermogen'

Bezien wij Batsons conceptualisering van de 'end' houding nader in het licht van onze typering van de intrinsieke religiositeit als 'commitment plus relativiseringsvermogen', dan interpreteren wij haar als een deelvariant daarvan, namelijk als een geloof waarin het commitment centraal staat, maar waarin het relativiseringsvermogen (cq de relativiseringsbereidheid) ontbreekt.

Op grond van Batsons redeneringen lijkt ons voor de 'end' houding allereerst kenmerkend te zijn dat haar basis gevormd wordt door een innerlijke ervaring. De 'end' religiositeit heeft met intrinsieke religiositeit gemeen dat zij verinnerlijkt is. Op grond daarvan willen wij haar interpreteren als een in de ervaring gegrondveste overtuigingsreligiositeit. In deze wijken wij niet af van Batsons opvattingen wanneer hij de religieuze 'end' houding interpreteert als voortkomend uit een religieuze ervaring, zij het dat wij - in tegenstelling tot Batson - de 'end' houding niet willen opvatten als een noodzakelijkerwijs non-kreatieve omgang met de ervaring. De single-mindedness, centraliteit en normativiteit in gedrag en denken die de 'end' houding kenmerken, komen naar onze mening niet zozeer voort uit een onvermogen tot creatieve groei, maar veeleer uit een specifiek kenmerk van de ervaring zelf, namelijk dat het een ervaring is van een 'metafysische' transcendente werkelijkheid (in tegenstelling tot de 'quest' houding, waaraan de ervaring van een 'a-metafysische'

transcendentie in Batsoniaanse zin ten grondslag ligt; zie daarvoor de navolgende subparagraaf). Batsons (zie Batson, Beker & Clark, 1973) impliciete typering van de 'end' versus de 'quest' houding - impliciet omdat hij op dat moment deze begrippen nog niet hanteert maar spreekt van non-kreatief versus creatief geloof - in termen van "the Jesus of creed and doctrine" versus "the experienced Jesus" is weliswaar verhelderend, maar heeft hem naar onze mening verleid tot een te strikte scheiding tussen beide opvattingen omtrent Jezus. Het moge inderdaad zo zijn dat in de 'end' houding de 'leerstellige Jezus' centraal staat, maar Batson schijnt over het hoofd te zien dat deze Jezus voor veel gelovigen dezelfde is als de 'ervaren Jezus'. Er is geen enkele reden aan te nemen dat beiden niet identiek kunnen zijn. Het een sluit het ander geenszins per definitie uit. Integendeel zelfs, juist wanneer beiden in de 'end' houding samenvallen, biedt met name deze houding de geestelijke kracht richting te geven aan het leven. Zij levert dan zowel vanuit een "logic of rational certainty" als vanuit een "logic of conviction" (Fowler, 1981) de basis die het mogelijk maakt 'zin' in het leven te ervaren, en van daaruit het leven vorm te geven. Gevolg van deze ervaren 'zin' is dat het geloof in - en de ervaring van - de leerstellige Jezus een centrale plaats in het leven gaat innemen, dat men bereid is de konsekventies te trekken uit het geloof, en tevens dat het niet moeilijk is dat te doen. De geestelijke weerbaarheid die het geloof biedt, maakt het leven van de overtuigde 'end' gelovige objektief bezien wellicht moeilijker te leven, maar subjektief bezien gemakkelijker. In deze zin is het vooral de 'end' gelovige die "lives his religion".

Hiermee hebben wij echter nog slechts één aspect van de 'end' houding aan de orde gesteld, namelijk de aanwezigheid van een commitment aan de in de ervaring geopenbaarde waarden en waarheden. Een tweede aspect lijkt ons te zijn het ontbreken van het relativiseringsvermogen dat voor de oorspronkelijke intrinsieke religiositeit evenzeer karakteristiek is. De reden voor dit ontbreken is naar onze mening niet alleen gelegen in het samenvallen van de ervaring met de traditie, maar ook in het feit dat in de 'end' houding bepaalde karakteristieken van de intrinsieke religiositeit (namelijk de "comprehensiveness" en de centraliteit) gekoppeld zijn aan bepaalde karakteristieken van de extrinsieke religiositeit. Wat dit laatste betreft hebben wij in het bijzonder op het oog de angstafweer (Allport, 1962), de zelfbescherming (Allport, 1960) en de zelfrechtvaardiging (Allport & Ross, 1967).

Analyseren wij de kenmerken van de 'end' houding zoals wij die in hoofdstuk 3 op basis van Batsons geschriften hebben vermeld, dan valt het ons niet moeilijk daarin enkele op extrinsieke motivaties gebaseerde (egocentrische) elementen te onderscheiden. Het meest in het oog springt in dit opzicht het strakke vasthouden aan de eigen overtuiging. Wij zijn het met Hood (1985) eens wanneer deze stelt dat het "true believer"-aspect van de 'end' houding opgevat dient te worden als een motivatie "to accept orthodox beliefs for ulterior reasons", en dus per definitie als extrinsiek gemotiveerd. Andere extrinsieke elementen in de 'end' houding zijn naar onze mening verwoord in Batsons nadruk op een konformistische identifikatie met dogma en institutie (Batson & Ventis, 1982) en het vertrouwen op de autoriteit van

de letterlijke bijbeltekst (Batson, Beker & Clark, 1973). Andersoortige - namelijk empirische - aanwijzingen vinden wij (onder andere) in Batson (1976), waar blijkt dat de 'end' houding operationeel grotendeels gedefinieerd wordt door een hoge faktorlading van de RLI external en de RLI internal schalen. De external schaal is immers een operationalisatie van de invloed van "social reinforcement and identification" in de religieuze ontwikkeling, de internal schaal beoogt een meting te zijn van de religieuze "driveness" ("need for security, strength and direction"). Het komt ons voor dat beide aspecten hun oorsprong vinden in een extrinsieke motivatie. Feitelijk verschillen zij niet fundamenteel van wat wij in het voorgaande omschreven hebben als de sociale en de steunkomponenten van de extrinsieke religiositeit. Dat is niet alleen onze mening, maar schijnt ook de aanvankelijke mening van Batson zelf te zijn geweest. Beide schalen beoogden oorspronkelijk immers elementen van extrinsieke religiositeit te meten - wij hebben daar al een aantal malen op gewezen.

Op grond van het bovenstaande zouden wij als voorlopige werkdefinitie willen formuleren dat de 'end' religiositeit

- een op een metafysische transcendentie-ervaring gebaseerde vorm van *verinnerlijkte overtuigingsreligiositeit* is, waarin echter
- het vermogen de eigen opvattingen te *relativeren onbreekt* vanwege
- het *samenvallen van de ervaring met de leer* van de religieuze referentiegroep zowel als vanwege
- *residuen van extrinsieke egocentrische motivatie*.

Wij willen het echter niet bij deze brede werkdefinitie laten. Teneinde in deel II van deze studie tot nieuwe operationalisaties van religieuze attitudes te kunnen komen die aansluiten bij onze herinterpretatie van de 'means', 'end' en 'quest' oriëntaties, is het dienstig meer konkrete kenmerken van de 'end' houding te formuleren. Wanneer wij het bovenstaande overzien, menen wij aan deze houding de navolgende structureel psychologische aspecten te kunnen onderscheiden.

1) De religieuze overtuiging berust op een ervaring van een *metafysische transcendente werkelijkheid*. Wij leiden dit kenmerk van de 'end' houding af uit Batsons opmerkingen in Batson, Beker & Clark (1973, 60) waar hij de metafysische definitie van de term 'transcendent' koppelt aan een non-kreatieve omgang met religieuze ervaringen - een manier van omgaan met zulke ervaringen die hij vervolgens, in zijn latere werken, als karakteristiek voor de 'end' houding gaat beschouwen. De kreatieve omgang met de religieuze ervaring beschouwt hij als karakteristiek voor de 'quest' houding. In deze zin liggen volgens Batson cognitieve persoonlijkheidsverschillen aan het 'end'-quest onderscheid ten grondslag (Batson & Raynor Prince, 1983). De vraag is echter of het inderdaad een individueel psychologisch (kognitief) *vermogen* tot een kreatieve omgang met ervaringen is dat in het 'end'-quest onderscheid tot uitdrukking komt, danwel de *bereidheid* en de *gevoelde noodzaak* daartoe. Wanneer dit laatste het geval is, dan betekent dit dat de al dan niet kreatieve omgang met de ervaring mede bepaald wordt door de aard van de ervaring - de ene ervaring nodigt wel uit tot een kreatieve omgang en de andere niet - en dat er aan de 'end' en de 'quest' houding mogelijksterwijs

een andersoortige ervaring ten grondslag ligt omdat het object van de ervaring anders is. In deze zin kan dit kenmerk - dat in eerste instantie primair een inhoudelijk-religieus aspect van de 'end' houding lijkt te zijn - naar onze mening wel degelijk beschouwd worden als een structureel psychologische karakteristiek. Wanneer het verschil tussen de 'end' en de 'quest' houding immers ten dele gelegen is in verschillen wat betreft het object van de ervaring betekent dit dat zij verschillen wat betreft het appèl dat de ervaring doet tot een al dan niet creatieve omgang.

De differentiatie die Batson aanbrengt tussen 'metafysisch transcendente' en 'a-metafysisch transcendente' ervaringen vertoont overeenkomsten met de opvattingen van een aantal andere auteurs met betrekking tot het object van de religieuze ervaring (zie Van der Lans, 1980, 12-14, 21-23). Uit Van der Lans' literatuuroverzicht kan worden afgeleid dat normaliter het object van de religieuze ervaring op tweeërlei manieren wordt aangeduid, namelijk enerzijds als de ervaring van de aanwezigheid van God, het goddelijke, het heilige, of als de konfrontatie met de "geheel andere", en anderzijds als een ervaring van een "diepte-dimensie", een "zijnsrijkdom", of een "ultieme werkelijkheid". Van der Lans (1980, 13) merkt in dit verband op dat eerstgenoemde formuleringen overwegend in de oudere literatuur worden aangetroffen en laatstgenoemde aanduidingen in de meer recente. Wellicht hangt dit samen met de discussie rond het object van de godsdienstpsychologie die wij in paragraaf 3.2.1 aan de orde hebben gesteld.

2) Deze ervaring staat *centraal* in het leven en geeft er *richting en betekenis* aan. Deze karakteristiek is rechtstreeks afgeleid uit de overeenkomsten van de 'end' houding met de intrinsieke religiositeit zoals geoperationaliseerd in de ROS intrinsiek schaal (Batson & Raynor Prince, 1983: "single-mindedness" en "centrality"). Ook volgens Weima (1989) zijn het met name deze beide aspecten van de intrinsieke religiositeit die in de ROS intrinsiek schaal geoperationaliseerd zijn. Deze karakteristiek houdt logischerwijs verband met het commitment dat in onze interpretatie kenmerkend is voor de 'end' houding.

3) Wij hebben in het voorgaande aangeduid wat de oorzaak is van de sub 2 genoemde centraliteit, namelijk het samenvallen van de ervaren waarheid met de leerstellige waarheid. Met andere woorden, de eigen ervaring bevestigt de leer zoals deze in de traditie vorm heeft gekregen. De antwoorden op religieuze vragen die in de leer worden aangeboden, verkrijgen daarmee een additionele werkelijkheidswaarde voor het individu. Dit levert de kracht en weerbaarheid die benodigd is om het leven op basis van deze antwoorden te kunnen inrichten. Op deze wijze levert de ervaring immers de *spirituele kracht*, die het voor de persoon gemakkelijk maakt de voorschriften van zijn geloof na te leven. Een derde karakteristiek van de 'end' religiositeit die wij wensen te onderscheiden, is bijgevolg dat het individu niet alleen bereid is tot het trekken van de *gedragskonsequenties* uit het geloof, maar ook beschikt over de geestelijke mogelijkheid daartoe.

4) De ervaring resulteert in de notie dat de eigen religieuze opvattingen de enige 'echte' waarheid bevatten (*religieus partikularisme*; gevoel van superioriteit van het eigen religieuze gedachtengoed). Deze karakteristiek houdt verband met het samenvallen van de eigen ervaring met de leerstellige

traditie. Immers, ieder geloof dat niet overeenkomt met de traditie die in de ervaring een bevestiging vond, wordt - bij het ontbreken in de 'end' houding van het relativiseringsvermogen dat van de intrinsieke religiositeit wél deel uitmaakt - noodzakelijkerwijs als inferieur beschouwd. Wij beschouwen dit als een van de op extrinsieke motivaties gebaseerde elementen die wij in de 'end' houding menen te kunnen onderscheiden. Het betreft hier aspecten die gerelateerd zijn aan de sociale komponent van de extrinsieke religiositeit ("ingroup" versus "outgroup") zoals wij die in de voorafgaande paragraaf onderscheiden hebben.

5) Tenslotte achten wij kenmerkend voor de 'end' religiositeit een behoefte aan *geloofs zekerheid*. Het ontwijken en eventueel zelfs volledig ontkennen van iedere twijfel maakt naar onze mening noodzakelijkerwijs deel uit van de 'end' houding, aangezien iedere vorm van twijfel het gevaar van aantasting van de verkregen spirituele kracht in zich bergt. Ook deze karakteristiek beschouwen wij als een op extrinsieke motivaties gebaseerd aspect van de 'end' houding, zij het dat hier niet zozeer verwezen wordt naar sociale alswel naar psychische behoeften.

§ 4. 3. 2

De 'quest' religiositeit opgevat als 'relativering van religieuze inzichten'

De religieuze 'quest' houding willen wij, net als de 'end' houding, opvatten als een specifieke deelvariant van Allports oorspronkelijke concept van intrinsieke religiositeit, die als zodanig geenszins daarmee identiek is. De 'end' houding hebben wij in het voorgaande getypeerd als een verinnerlijkte overtuigingsreligiositeit waarin - onder andere als gevolg van de bevestiging die de traditie vindt in de eigen ervaring - een commitment aan de door deze traditie gegeven antwoorden op religieuze vragen centraal staat, maar waarin de relativiseringsaspecten van de intrinsieke religiositeit ontbreken. In tegenstelling daartoe is de 'quest' houding naar onze mening op te vatten als een relativerende religiositeit waarin een commitment aan specifieke religieuze antwoorden ontbreekt. Wanneer Batson, Beker & Clark (1973) het 'waarachtig' christendom interpreteren als een "commitment without ideology", en wanneer Batson vervolgens in zijn latere werken de indruk wekt dat de 'quest' houding daarmee overeenkomt, dan is dat naar onze mening niet geheel korrekt. In de 'quest' houding staat immers in onze interpretatie alleen het "without ideology" centraal, maar ontbreekt het commitment aan de 'waarachtig christelijke' antwoorden. Voor zover er in de 'quest' houding al sprake is van een commitment, dan is dit een commitment uitsluitend aan de religieuze vragen en aan de eigen ervaring van voortdurende geestelijke groei. De 'end' oriëntatie hebben wij geïnterpreteerd als een houding waarin de leerstellige en de ervaren Jezus identiek zijn. In de 'quest' houding waarnt men uitsluitend vast te blijven houden aan de Jezus zoals die in het persoonlijk leven ervaren wordt, en keert men zich principieel tegen elke ideologisering van deze ervaring. Daarmee neemt men echter noodzakelijkerwijs afstand van de christelijke traditie.

De 'quest' religiositeit is echter niet dusdanig ideologie-vrij en traditieloos dat zij volledig vervluchtigt. Want ook al sluit de ervaring die haar basis vormt niet aan op de leerstellige opvattingen zoals die in de traditie vorm hebben gekregen, dat neemt niet weg dat deze ervaring wel degelijk een stevige basis voor het geloof vormt. In geval van de 'quest' religiositeit betreft het echter niet een ervaring van een metafysische transcendente werkelijkheid in traditionele zin, maar een ervaring van een 'a-metafysische' transcendentie in Batsoniaanse zin zoals wij die in paragraaf 3.2.1 hebben beschreven, namelijk als het bewustzijn van een diepere zin en betekenis van het leven ("transcending beneath and behind the natural attitude of everyday life"; Batson, Beker & Clark, 1973, 60).

Ter toelichting op deze karakteristiek van de 'quest' houding willen wij wijzen op parallellen met de opvattingen van Levinas over de joodse religie, zoals deze door Struyker-Boudier (1978, 56-60) worden beschreven. Volgens Struyker Boudier is Levinas van mening dat de joodse religie gekenmerkt wordt door een zeker atheïsme, dat echter niet als nonreligieus moet worden opgevat. Het is integendeel juist de ervaring van Gods afwezigheid die een leegte schept waarin zich een God kan openbaren "die door af te zien van elke hulp een beroep doet op de volwassenheid van de totaal verantwoordelijke mens" (Struyker-Boudier, 1978, 56). Daarom beschouwt Levinas de joodse religie als een "godsdienst voor volwassenen". Vervolgens benadrukt Struyker-Boudier dat volgens Levinas in deze volwassen religie de ethiek centraal staat. Sterker nog, dat in haar ethiek en religie identiek zijn: "voor Levinas is het religieuze niet een hogere dimensie naast het etiese, maar het één is de vervulling van het andere, zo er al verschil tussen beide bestaat. (.....) Misschien kunnen we nog het beste zeggen dat de relatie met het goddelijke loopt via de relatie tot de mensen: ze valt samen met sociale gerechtigheid" (Struyker-Boudier, 1978, 57). Deze passage roept niet alleen associaties op met Darley & Batsons (1973) beschrijving van de 'quest' oriëntatie in termen van "Samaritanlikeness", maar herinnert ons ook aan de parallellen tussen Batsons theologiseren en de Social Gospel theologie zoals wij die in hoofdstuk 3 nader hebben uitgewerkt, en aan de overeenkomst van Batsons model met het "vertical-horizontal beliefs" onderscheid van Davidson (1971), dat wij eerder in dit hoofdstuk kort hebben aangeduid. Bijgevolg is in de 'quest' houding naar onze mening wel degelijk een impliciete ideologische grondslag waar te nemen, namelijk de grondslag van het "humanitarisme", de idee van sociale gerechtigheid. De 'ervaren Jezus' die in Batsons theologie centraal staat, is weliswaar een allerpersoonlijkste Jezus, die door eenieder die Hem ervaart anders wordt ervaren, maar er is in al deze individuele ervaringen minstens één vast element aanwezig: deze Jezus roept de mens op niet ('centripetaal') te streven naar zijn eigen, persoonlijke heil, maar ('centrifugaal') naar het heil van zijn medemens. De boodschap van deze Jezus is een "mandate to live for others" (Batson, Beker & Clark, 1983, 69). Juist om reden dat ook al in Allports opvattingen deze humanitaire moraliteit zo prominent aanwezig was als karakteristiek voor de volwassen godsdienstigheid - zij is immers "productive of a consistent morality" die resulteert in verantwoordelijk gedrag "in behalf of social betterment" (Allport, 1950, 76) maar die niet zondermeer hoeft aan te sluiten bij de traditionele

normen van onze voorouders (zie paragraaf 2.2.3) - wensen wij de 'quest' houding te zien als een deelvariant van diens conceptualisering van de intrinsieke religiositeit.

De door Batson (zie bijvoorbeeld Batson & Raynor Prince, 1983) omschreven centrale kenmerken van de 'quest' houding - complexiteit, twijfelbereidheid, onvolledigheid/voorlopigheid - zien wij als afgeleiden van een atheïsme in de betekenis die Levinas volgens Struyker-Boudier aan deze term hecht. Wij zouden er echter de voorkeur aan geven dit anders te formuleren, namelijk in termen die nauwer aansluiten bij Allports denken. Kenmerkend voor de 'quest' houding achten wij een tendens tot agnostisch relativiseren, waarbij wij de term 'agnostisch' opvatten in de daaraan door Allport gegeven betekenis (zie ook Pruysser, 1974, 162 die spreekt van een "gelovig agnosticisme"). Naar onze mening sluiten Allports (1950, 119) omschrijving van religieus agnosticisme (zoals wij die reeds in paragraaf 2.2.3 geciteerd hebben) en Batsons opvattingen over de 'quest' oriëntatie dermate nauw op elkaar aan dat wij de 'quest' religiositeit willen interpreteren als een religieuze houding die primair gekenmerkt wordt door een neiging tot (religieus) agnostisch relativiseren. Ook Donahue (1985, 413) is van mening dat in de 'quest' houding vooral een agnosticisme tot uitdrukking komt, zij het dat de opmerking die hij hierover maakt uitsluitend betrekking heeft op de RLI interactional schaal en niet rechtstreeks op het begrip als zodanig: "What, then, is Q (i.e. de interactional schaal; FD) measuring? An examination of the items of the Q scale (.....), indicates that it might best be characterized as an agnosticism scale (.....). Certainly persons with mature and differentiated religious orientations might agree with such items, but so might iconoclasts who sophomorically and reflexively respond 'why' to every answer given". Een dergelijk religieus agnosticisme - opgevat als het bewustzijn dat een volwassen geloof enerzijds gekenmerkt wordt door een reflexief zoeken naar "the nature of all things" (Allport) maar waarvan anderzijds ook het bewustzijn deel uitmaakt dat de werkelijke aard der dingen voor de mens uiteindelijk verborgen zal blijven - is naar onze mening inderdaad kenmerkend voor de 'quest' houding. In deze zin representeert de 'quest' houding een 'zoeken', echter in het bewustzijn dat men niet zal vinden. Maar dit impliceert geenszins dat men dit zoeken daarom bij voorbaat zinloos zal achten, en het impliceert evenmin dat het zoeken vrijblijvend zal zijn. Zoals voor Rauschenbusch de notie dat "the Kingdom of God is always but coming" geen beletsel vormde vol overtuiging en overgave te strijden voor sociale gerechtigheid, is voor de 'quest' gelovige de uiteindelijke "verborgenheid Gods" (Struyker-Boudier, 1978, 48) geen enkel beletsel te pogen een glimp van Hem op te vangen. Sterker nog, dit bewustzijn vormt de uiteindelijke drijfveer voor al zijn zoeken.

De 'quest' religiositeit is volgens onze interpretatie bijgevolg een reflexieve, vragende religiositeit, waarvan het bewustzijn dat definitieve antwoorden op existentiële vragen niet mogelijk zijn een essentieel onderdeel vormt. De kern van het onderscheid tussen de 'end' en de 'quest' houding wordt naar onze mening weergegeven in Struyker-Boudiers (1978, 47-49)

analyse van de problematiek rond de kwestie "religie als vraag en antwoord". De paragraaf waarin Struyker Boudier deze kwestie aan de orde stelt, opent hij met de stelling dat de godsdienst (meer in het bijzonder mythe en religie) vanouds fungeert als antwoord op de vragen "naar herkomst en bestemming van de gemeenschap", alsmede op de vragen "naar herkomst en bestemming van de wereld en de mensheid in het algemeen". Maar, zo stelt hij, "dat ze [i.e. mythe en religie; FD] fungeren als antwoorden, sluit geenszins uit dat ze zelf vervuld zijn van vragen". En het is juist deze 'akt van het vragen' die in Struyker-Boudiers interpretatie kenmerkend is voor authentieke gelovigheid. Wanneer immers de godsdienst uitsluitend als antwoordsysteem beschouwd wordt en niet tevens ook als vraagsysteem, dan verliest naar zijn mening ieder antwoord dat deze godsdienst kan leveren zijn betekenis, want "antwoorden zonder vragen zijn ondenkbaar, en de zin van elk antwoord licht pas op als we de vraag kennen waarmee het korrespondeert". Wanneer wij bij Struyker-Boudier vervolgens lezen dat, naar zijn mening, een geloof dat niet gegroeid is vanuit de oervragen van mensen per definitie geen antwoord kan zijn op deze vragen, dan is het alsof wij hier een duidelijker, want meer expliciete formulering van Batsons impliciete evaluatie van de religieuze 'end' houding aantreffen dan Batson zelf ooit heeft gegeven.

Kenmerkend voor de 'quest' religiositeit is naar onze mening inderdaad dat zij niet zozeer vraagt naar antwoorden op vragen als wel naar manieren om vragen te stellen: in de 'quest' houding fungeert de religie als vraagsysteem. Dit geeft haar enerzijds de openheid, flexibiliteit, creativiteit en dynamiek die kenmerkend zijn voor het leven vanuit een vraag zonder antwoord, maar geeft haar anderzijds tevens een individualistisch, ongebonden en "vrijzwevend" karakter. De dynamiek uit zich in de nadruk op voortdurende religieuze groei die al in Batsons dissertatie als kenmerkend werd beschouwd voor een 'open-eind' creatieve religiositeit (en dus voor wat Batson later de 'quest' houding noemde). Het is deze karakteristiek die Weima's typering van de intrinsieke religiositeit als het eindprodukt van een nooit afgesloten ontwikkelingsproces naar onze mening in het bijzonder op de 'quest' oriëntatie van toepassing maakt. In deze houding staat een voortdurend streven naar religieuze groei centraal. Maar juist vanwege deze nadruk op 'groei'-aspecten heeft zij ook een vrijzwevend karakter. De 'quest' gelovige weigert zich principieel te 'binden aan', want elke 'binding aan' (bijvoorbeeld aan instituut, doktrine, dogma, traditie, etc.) impliceert een mogelijke frustratie van het groeiproces. Alle religieuze inzichten vereisen voortdurende reflectie en dienen voortdurend ter discussie te worden gesteld. In analogie met Mannheims (1964, 454-483) "freischwebende Intelligenz" willen wij de 'quest' houding dan ook interpreteren als een "freischwebende Religiosität" die zich niet binnen leerstellige kaders laat vangen, en willen wij de 'quest' gelovigen niet als "freischwebende Intellektuellen" maar als 'freischwebende Religiösen' karakteriseren, en als gelovigen die hun geloof voortdurend 'in Frage' stellen. Parallellen met Schelsky's (1965) "Dauerreflektion" zijn naar onze mening eveneens aanwezig, al is het maar omdat ook die in zoverre vrijzwevend is dat zij, net als de 'quest' religiositeit, weerstand biedt aan iedere inhoudelijke binding aan formele, geïnstitutionaliseerde en verideologiseerde godsdienstigheid. Volgens Schelsky is immers de voortdurende

reflektie als *proces* wel institutionaliseerbaar, maar is het *resultaat* van de reflektie dat niet, want dat zou strijdig zijn met de subjektieve aard van de 'waarheid' die zij levert (zie Dekker, 1983, 150-152).

Wanneer wij pogen het bovenstaande samen te vatten in een werkdefinitie, komen wij tot de navolgende karakterisering van de 'quest' religiositeit.

- Naar onze mening is de 'quest' houding een in wezen *agnostische* vorm van godsdienstigheid (in Allportiaanse zin), waarin een *reflekerende relativering* van religieuze leerstellingen en een *humanitaire ethiek/moraal* centraal staan.
- Deze relativering heeft tot gevolg dat een overtuigd inhoudelijk-religieus *commitment aan enigerlei traditionele religieuze ideologie ontbreekt* omdat dit het ontwikkelingsproces zou kunnen frustreren. Voor zover er in de 'quest' houding sprake is van een commitment, is dit niet een inhoudelijk-doktrinair commitment maar een *commitment aan de eigen religieuze ervaring en aan de individuele ontwikkeling als voortdurend religieus groeiproces*.

Met andere woorden, vanuit het bewustzijn dat het voor een mens niet mogelijk is te komen tot definitieve religieuze inzichten wenst de 'quest' gelovige zich niet exclusief te binden aan enige geïnstitutionaliseerde religieuze ideologie, maar richt hij zich meer op de humanitaire betekenis (ethische aspecten) van het geloof zoals hij dat zelf ervaart. In de 'quest' religiositeit fungeert de religie als vraagsysteem, niet als antwoordsysteem.

Net als bij de religieuze 'end' houding willen wij ons echter niet tot deze algemene typering beperken. Aan de 'quest' religiositeit willen wij de volgende, meer konkrete aspecten onderscheiden, die wij afleiden uit Batsons opmerkingen over deze oriëntatie. In het voorgaande hopen wij voldoende duidelijk te hebben gemaakt waarom wij dit als karakteristieken van de 'quest' houding opvatten. Een uitgebreide nadere toelichting lijkt ons overbodig.

1) De persoonlijke religiositeit berust op de ervaring van een '*a-metafysische transcendentie*' in Batsoniaanse zin.

2) Op basis van deze ervaring staan in het geloof een *humanitaire ethiek en moraal* centraal ("*Samaritanisme*"), hetgeen impliceert dat een verantwoord handelen ten opzichte van de medemens belangrijker wordt geacht dan een kultische erediens ten aanzien van een metafysisch-transcendente Godheid. In deze zin is de 'quest' religiositeit niet alleen meer 'centrifugaal' gericht dan 'centripetaal', maar ook meer 'horizontaal' dan 'vertikaal' (cf. Davidson, 1971 en 1972).

3) Het '*vrijzwevende*' karakter van de 'quest' houding (non-commitment; "Dauerreflektion", weigering tot 'binding aan') en

4) haar tendens tot een Allportiaans *agnostisch relativiseren* (het bewustzijn van de fundamentele onmogelijkheid van iedere absolute religieuze waarheid) leiden

5) tot een *respekteren* van, en *tolerantie* voor de opvattingen van anders-gelovigen als potentiële deelwaarden; een tolerantie die in principe onbegrensd is en uitsluitend ingeperkt wordt wanneer het de 'quest' gelovige onmogelijk wordt gemaakt zijn geloof op zijn eigen, open manier te ervaren

en belijden. In deze zin behoort, ondanks de principiële tolerantie, evenzeer tot de karakteristieken van de religieuze 'quest' houding een *wantrouwen van formele godsdienstigheid* (religieuze instituties en tradities) wanneer deze gebaseerd is op de notie van een exclusieve Godheid danwel op exclusief geldige leerstellingen.

6) Aan de basis van de sub 3 tot 5 genoemde karakteristieken ligt de opvatting dat religieuze onzekerheid (*twijfelbereidheid*) de noodzakelijke grondslag vormt voor iedere *geestelijke groei*, een groei die niet gefrustreerd mag worden.

§ 4. 4

Nonreligiositeit opgevat in termen van 'religieuze desinteresse'

In paragraaf 3.7 hebben wij de kritieken aan de orde gesteld die Batson sedert ± 1982 ten deel zijn gevallen. Een van de daar door ons behandelde artikelen was van de hand van Spilka et al. (1985; zie ook Kojetin et al., 1987) die kritiek leverden op de manier waarop Batson de steekproeven selecteerde op wier gegevens hij zich baseerde bij de ontwikkeling van de Religious Life Inventory. In tegenstelling tot Weima's (1984) objecties dienaangaande is hun belangrijkste punt van kritiek echter niet dat Batsons steekproeven onevenwichtig samengesteld waren in termen van leeftijd en opleiding, maar in termen van godsdienstigheid. Spilka en zijn medewerkers beargumenteren dat Batson tot geheel andere resultaten gekomen zou zijn wanneer hij een ander criterium voor 'religieuze betrokkenheid' had gehanteerd dan alleen maar het antwoord op de vraag "are you a religious person?". Zij tonen hun gelijk aan door herberekeningen aan de hand van Batsons eigen data.

Batson hanteert in zijn onderzoeken normaliter de navolgende procedure. Hij benadert een meer of minder groot aantal (eerstejaars) psychologie- of theologiestudenten en laat hen de RLI invullen plus vragen over achtergrondgegevens. Uit dit bestand selecteert hij vervolgens degenen die op bovengenoemde vraag een bevestigend antwoord hadden gegeven (score ≤ 3 op een vijfpunts Likert-schaal). Deze personen benadert hij voor vervolgonderzoek, zoals bijvoorbeeld - in het onderzoek met Raynor Prince - een meting van kognitieve complexiteit (in dit onderzoek hanteerde Batson overigens niet alleen een negenpunts schaal in plaats van een vijfpunts schaal, maar stelde hij bovendien een enigszins afwijkende vraag, namelijk "how interested in religion are you?"). Volgens Spilka et al. is deze manier van selecteren niet adequaat. In het bestand blijven volgens hen respondenten opgenomen die onvoldoende religieus zijn. Zij laten zien dat een selectie op basis van antwoorden op de vraag "bent U een christen?" tot geheel andere scores van de totale steekproef op de religieuze attitudenschalen zou hebben geleid. Op zich is dit weliswaar begrijpelijk, maar het is van bijzonder belang wanneer het studies betreft waarin een nadruk ligt op schaalconstructie en -validering want, zo stellen Spilka et al., Batson zou tot andere schalen zijn gekomen.

Donahue (1985, 413-414) bespreekt zijdelings een aantal methodologische tekortkomingen van Batsons research, waarvan er drie betrekking hebben op zijn steekproeven. Nadat hij kritiek heeft geleverd op de geringe omvang van deze steekproeven en op het feit dat Batson zich in het algemeen baseert op gegevens van uitsluitend studentensteekproeven, stelt ook hij Batsons selectieprocedure aan de kaak. Met name acht hij deze procedure problematisch omdat zij naar zijn mening tot gevolg heeft dat in Batsons onderzoeken de range van de 'end' religiositeit wél beknót wordt, maar de range van de 'means' en de 'quest' religiositeit niet. Immers, zo redeneert Donahue, de 'end' religiositeit is volgens Batson identiek aan de intrinsieke religiositeit zoals gemeten met de ROS intrinsiek schaal, en Gorsuch & McFarland (1972) hebben aangetoond dat deze schaal korreleert met single-item metingen van religiositeit. Bijgevolg geldt dat wanneer Batson de range van zijn single-item meting beknót, hij noodzakelijkerwijs ook de range van de 'end' scores beknót. Dat ware op zich wellicht nog te verantwoorden, maar omdat de 'means' en de 'quest' scores volgens Batson per definitie onafhankelijk zijn van de 'end' scores (orthogonale rotatie) heeft de selectieprocedure hierop veel minder invloed. Vanuit deze verschillen in 'range restriction' verklaart Donahue waarom Batson zo zelden hoge korrelaties vindt tussen de 'end' religiositeit en de afhankelijke variabelen in zijn onderzoeken, terwijl normaliter de 'means' en de 'quest' oriëntaties wél (positief of negatief) korreleren met deze variabelen.

De kritiek van Spilka en zijn medewerkers komt in feite neer op de argumentatie dat een onderzoeker een religieuze attitudenmeting niet dient voor te leggen aan niet-religieuze personen. De kritiek van Donahue komt er op neer dat externe selectiekriteria een onvoorspelbare - en wellicht variabele - invloed hebben op de uiteindelijke 'means', 'end' en 'quest' scores die het onderzoek oplevert.

Doordat Spilka et al. hun kritiek toespitsen op Batsons onderzoeken, wekken zij - gewild of ongewild - de indruk dat hem wat dit betreft meer blaam treft dan anderen. Helemaal terecht is dat echter niet. Het is immers in religieuze attitudenonderzoek een algemeen probleem: hoe kan ik als onderzoeker er het beste voor zorgen dat in mijn religiositeitsmeting geen ruis en distortie (De Groot, 1961) ontstaat doordat ik mij (mede) baseer op gegevens van personen voor wie dit domein - de godsdienst - volstrekt irrelevant is? Als onderzoeker moet ik immers niet alleen proberen de goede vragen aan mijn materiaal (*in kasu* mijn respondenten) te stellen, maar mag ik deze vragen bovendien alleen maar stellen aan respondenten die tot het geven van een zinvol antwoord in staat mogen worden geacht. Deze problematiek is inderdaad van cruciaal belang, want wanneer ik er als onderzoeker geen rekening mee houd, kan ik voor verrassende ontdekkingen komen te staan, of is op zijn minst de betrouwbaarheid van mijn resultaten twijfelachtig. Spilka et al. tonen dat wat betreft Batsons onderzoeken op de best denkbare manier aan, namelijk door een heranalyse van Batsons eigen data.

Maar, zoals gezegd, niet alleen Batson kan dit verwijt gemaakt worden. Uit de analyses van Spilka et al. (1985; zie paragraaf 3.7) hebben wij bijvoorbeeld geleerd dat het vooral de ROS extrinsiek schaal is waarvan de

homogeniteit werd beïnvloed door gewijzigde selectiekriteria. Dit wordt begrijpelijk wanneer we een aantal items in deze schaal nader beschouwen. Een van deze items luidt bijvoorbeeld: "I pray chiefly because I have been taught to pray". De lezer stelle zich een nonreligieus persoon voor; wat moet deze hierop antwoorden? Volgens Allport & Ross zou hij ontkennend moeten antwoorden: hij bidt immers nooit, hij is nonreligieus en dus per definitie niet extrinsiek religieus. Maar ligt het niet voor de hand dat deze persoon veeleer een voorkeur zal hebben om in het geheel niet te antwoorden? De vraag is voor hem immers volstrekt irrelevant. (Overigens: er zijn geen richtlijnen voor de behandeling van eventuele onbekend-scores op de ROS en de RLI; het toekennen van een midden-score lijkt ons in dit geval wel zeer onjuist. Dit is met name van belang omdat Batson, 1971, vermeldt dat relatief veel respondenten grote moeite hadden de R(E)LI, waarvan de ROS deel uitmaakt, te beantwoorden.)

Wanneer een nonreligieus persoon echter desondanks een antwoord geeft, waarom zou hij dan niet juist een voorkeur voor een bevestigend antwoord kunnen hebben? Het is toch heel goed denkbaar dat hij redeneert in de trant van 'ik bid tegenwoordig weliswaar nooit meer, maar als ik vroeger wel eens bad, deed ik dat inderdaad alleen maar omdat mij dat nu eenmaal geleerd was', of 'ik bid zelf nooit, juist omdat degenen die wél bidden dat volgens mij alleen maar uit gewoonte doen' - en dat hij op grond van een van deze beide redeneringen met de uitspraak instemt? Zo zijn vrijwel alle uitspraken in de ROS extrinsiek schaal voor nonreligieuze personen moeilijk te beantwoorden - en zijn hun antwoorden dus zowel onvoorspelbaar als onbetrouwbaar. Een tweede voorbeeld: de uitspraak 'although I am a religious person, there are many more important things in my life'. Allport & Ross veronderstellen dat niet alleen een *intrinsiek* religieus persoon, maar óók een *nonreligieus* persoon hierop ontkennend zal antwoorden. Dit laatste is echter maar de vraag. Weliswaar kan een onderzoeker (maar óók een onderzochte) redeneren dat een nonreligieus persoon niet kan instemmen met het eerste part van de uitspraak ('although I am a religious person') en dat hij bijgevolg ontkennend moet antwoorden, maar een nonreligieus persoon kan anderzijds net zo goed een bevestigend antwoord geven op grond van een instemming met het tweede part van de uitspraak ("there are many more important things in my life"). Dit alles heeft tot gevolg dat onder de personen die op grond van hun ROS scores als extrinsiek religieus gekwalificeerd worden zich naar alle waarschijnlijkheid een bepaald (maar onbekend) percentage nonreligieuze personen zal bevinden. De scores van de totale steekproef zijn op grond daarvan nauwelijks nog te interpreteren. Het probleem klemmt temeer daar deze kritiek in veel mindere mate voor de ROS intrinsiek schaal lijkt te gelden. Op de meeste uitspraken in deze schaal zal een nonreligieus persoon welhaast automatisch ontkennend antwoorden, en hij wordt dus - terecht - als niet-intrinsiek religieus gekwalificeerd. De eventuele aanwezigheid van nonreligieuze respondenten in de steekproef heeft bijgevolg op de extrinsiek scores een andere invloed dan op de intrinsiek scores.

Voor het gestelde probleem zijn al meerdere oplossingen voorgesteld en geprobeerd. Zoals aangeduid, loste Batson het op door zijn schalen

uitsluitend voor te leggen aan personen die zichzelf als religieus definiëren. Dat deze oplossing niet voldoet, blijkt echter niet alleen uit de heranalyses van Spilka et al., maar ook uit het onderzoek van Finney & Newton Malony (1985), die immers aantoonde dat 'end' scores positief correleren met een aantal "self-reports of religiosity" (waarvan zij er één aanduiden als "importance of religion"), terwijl de 'means' en de 'quest' scores daar negatief mee correleren. Dit betekent dat range-restricties van 'importance of religion' (en dat is uiteraard zo goed als identiek aan de vraag "how interested in religion are you?") resulteren in een artificiële verhoging van 'end' scores en een dito verlaging van 'means' en 'quest' scores in de steekproef. Zowel de verhoging als de verlaging is echter deels of volledig toe te schrijven aan een methodisch artefact.

Het is inderdaad denkbaar - het onderzoek van Finney & Newton Malony geeft er alle aanleiding toe dit te veronderstellen - dat er een zekere samenhang bestaat van de 'means', 'end' en 'quest' oriëntaties met de religieuze zelfdefinitie, met name - en dat zou de resultaten van Spilka et al. kunnen verklaren - met de zelfdefinitie als kerkelijk en als christen, hetgeen uiteraard nog iets anders is dan een zelfdefinitie als 'religieus geïnteresseerd'. Wanneer immers - zoals wij betoogden - in de 'quest' oriëntatie een zekere tendens tot non-commitment en non-institutionalisme is opgenomen, lijkt het waarschijnlijk dat 'quest' gelovigen zichzelf eerder als nonreligieus (in elk geval als niet-kerkelijk) zullen definiëren dan 'end' gelovigen. Met andere woorden, dit criterium sluit niet alleen een aantal 'quest' gelovigen van het onderzoek uit (de range van de 'quest' meting wordt naar boven toe beknot), maar vertekent ook de verhoudingen tussen de 'quest' en de 'end' scores in dit onderzoek. Bovendien hebben wij gezien dat Batsons criterium volgens Donahue met name van invloed zal zijn op (de onderzijde van) de range van de 'end' scores. Deze beide methodische artefacten versterken elkaar. Donahue bedoelt immers te zeggen dat Batsons criterium tot gevolg heeft dat personen die laag op de 'end' houding zouden scoren op voorhand uit het onderzoek worden uitgesloten; onze redenering resulteert daarentegen in de konklusie dat hoog-'quest' personen worden uitgesloten. Gevolg is dat in de steekproef een vertekening is ingebouwd in die zin dat 'end' gelovigen er in disproporionele mate in zijn overtegenwoordigd (hetgeen bijvoorbeeld de uitzonderlijk hoge orthodoxie scores zou kunnen verklaren die Batson voortdurend in zijn onderzoeken aantreft).

Allport & Ross kozen in hun onderzoek voor een ander, maar in feite vergelijkbaar - want eveneens niet-attitudinaal - selektiekriterium. Zij gingen niet uit van de zelfdefinitie van hun respondenten, maar hanteerden een gedragsmatig criterium, namelijk kerkgang. Zij melden dat aan hun onderzoek uitsluitend door kerkgangers werd deelgenomen - hetgeen waarschijnlijk betekent dat zij hun vragenlijsten tijdens en na kerkdiensten hadden verspreid. De implicaties hiervan zijn evident wanneer wij ons realiseren dat het er Allport & Ross juist om te doen was aan te tonen dat vooroordeel niet zozeer samenhangt met kerklidmaatschap als wel met motivatieverschillen. Maar bovendien - en dat maakt het probleem des te klemmender - hangt het intrinsiek-extrinsiek onderscheid zelf samen met kerkgang. In de ROS intrinsiek schaal wordt immers onder andere ditzelfde

gedrags-aspekt gemeten: een van de items luidt "if not prevented by circumstances I attend church". Weima (1989) bekritiseert het feit dat in de ROS naar frekwentie van kerkgang gevraagd wordt, aangezien dit een zuiver formeel gedragskriterium is waaruit ten aanzien van de motivatie voor het gedrag niets afgeleid kan worden. Wij zijn het in dit opzicht met Weima eens: wanneer religieuze *motivaties* en *attituden* gemeten worden, moet kontaminatie met religieus *gedrag* zoveel mogelijk vermeden worden. Het is immers algemeen bekend dat er nauwelijks een verband is tussen attituden en gedrag (de 'attitude-behavior gap'; zie bijvoorbeeld Alwin, 1973; Kreitler & Kreitler, 1976; Wicker, 1969). Naar onze mening stellen Allport & Ross zich met hun handelwijze bij de selectie van respondenten zelf bloot aan hun eigen kritiek dat het een "common error for investigators [is] to 'control for' demographic factors without considering the danger involved in doing so" (Allport & Ross, 1967, 435). Wij sluiten ons dan ook gaarne aan bij Donahue's (1985, 411) konklusie ten aanzien van de ROS dat er een "need [is] to develop a version of the scales that would allow easy administration to nonreligious individuals".

In het bovenstaande moge duidelijk zijn geworden dat de door Batson en Allport & Ross voorgestelde oplossingen voor dit selectieprobleem (kerkgang; zelfdefinitie als religieus persoon) niet voldoen, omdat zij een onvoorspelbare en onkontroleerbare invloed uitoefenen op de onderzoeksresultaten aangezien zij op variabele wijze kunnen samenhangen met de te onderzoeken religieuze attituden. Het probleem als zodanig lijkt ons duidelijk: op welke wijze moeten de steekproeven in religieuze attitudenonderzoek 'gezuiverd' worden van nonreligieuze personen. Nu alleen de oplossing nog. Want wij kunnen wel beargumenteren dat de door Allport & Ross en door Batson voorgestelde oplossingen niet voldoen omdat zij onvoorziene konsekwenties hebben, maar hoe moeten wij het probleem dan wél adequaat oplossen? Naar onze mening is er slechts één bevredigende oplossing, namelijk de opname van een volwaardige nonreligiositeit schaal in de attitudenmeting. Potentiële respondenten dienen niet op voorhand op grond van externe, niet-attitudinale criteria als nonreligieus van de onderzoeken te worden uitgesloten. Nonreligiositeit dient in principe beschouwd te worden als een eigenstandige 'religieuze' attitude die op dezelfde manier gemeten moet worden als welke andere (pro-) religieuze attitude dan ook. In de presentatie van de onderzoeksresultaten kan vervolgens - indien noodzakelijk - een onderscheid gemaakt worden tussen analyses op de data van de totale onderzoeksgroep en analyses waarin op grond van nonreligiositeit scores de gegevens van bepaalde personen niet worden betrokken. Dit biedt niet alleen de mogelijkheid tot zuiverder analyses van de verbanden van nonreligiositeit met de pro-religieuze houdingen, maar ook van de variabiliteit van de invloed van nonreligiositeit als selectiekriterium op de scores van de respondenten op de pro-religieuze houdingen afzonderlijk.

Deze argumentatie stelt ons echter voor de vraag hoe wij nonreligiositeit willen conceptualiseren en operationaliseren. Wanneer wij een nonreligiositeit schaal wensen te ontwerpen, dienen wij immers aan te geven wat wij onder nonreligiositeit verstaan. Het probleem daarbij is dat er waarschijnlijk net

zoveel vormen van nonreligiositeit zijn als er vormen van religieuze betrokkenheid bestaan. Zo maakt bijvoorbeeld Mauss (1969) gebruik van Glocks (1962) bekende typologie van religieus commitment om aan te tonen dat aan de uittreding uit religieuze groeperingen een verscheidenheid aan motieven ten grondslag kan liggen. Op grond van een combinatie van de aanwezigheid of afwezigheid van de verschillende motieven (sociaal, ideologisch en emotioneel) komt hij tot acht typen van religieus "disinvolvement", die ieder voor zich opgevat kunnen worden als een specifieke vorm van nonreligiositeit. Pruyser (1974, 64) presenteert eveneens een 'typologie van ongelovigen'. Hij noemt onder andere openlijk beleden ongeloof, twijfel, skepticisme, agnosticisme en atheïsme. En alleen al wat de agnostische houding betreft, onderscheidt hij vervolgens vijf varianten (Pruyser, 1974, 161-162) namelijk tolerante, 'vage', 'vragende', 'niet-willen-kiezende' en 'gelovige' agnostici. Het is uiteraard ondoenlijk al deze mogelijke specifieke vormen van non- en anti-religiositeit te operationaliseren in één en dezelfde schaal. Wanneer wij echter de selectieprocedures zoals gehanteerd door Batson en door Allport & Ross nader beschouwen, dan lijken beide methodieken zich in het bijzonder te richten op de relevantie van de godsdienst en het religieuze denken voor het persoonlijk leven van de respondent. Dit immers is in essentie waar in de vraag 'are you a religious person?' naar geïnformeerd wordt. Het ligt bijgevolg voor de hand nonreligiositeit primair in deze termen van 'religieuze desinteresse' op te vatten. Het criterium van Spilka et al. ('are you a Christian') gaat een stap verder en definieert nonreligiositeit in termen van een (afwijzen van een) bepaalde religieuze traditie. Dat lijkt ons niet juist. Niet-christen zijn is weliswaar een vorm nonreligiositeit, maar is niet de enige variant daarvan, en is bovendien niet de meest omvattende variant. Hetzelfde geldt voor anti-religiositeit. Daarentegen lijkt ons een interpretatie van nonreligiositeit als een 'afwezigheid van geïnteresseerde betrokkenheid op het religieuze domein' de meest brede interpretatie van ongelovigheid die mogelijk is. Op grond daarvan menen wij dat een eventuele nonreligiositeit schaal als uitgangspunt dient te hebben dat nonreligiositeit een houding is waarin een nadruk ligt op de irrelevantie van de godsdienst voor de verschillende levensdomeinen, zoals bijvoorbeeld het persoonlijk, sociaal en maatschappelijk leven.

Hiermee willen wij onze conceptuele analyses afsluiten. Wij zijn in dit hoofdstuk gekomen tot herinterpretaties van de 'means', 'end' en 'quest' houdingen, en hebben bovendien aangeduid in welke richting wij een oplossing wensen te zoeken voor het probleem dat de 'religious nones' (Vernon, 1969) vormen. Wij hebben werkdefinities geformuleerd die wij in Deel II van onze studie - naar aanleiding van de konstruktie van schalen voor de meting onze interpretaties van de oriëntaties - hopen nader te kunnen toespitsen. Wij hopen te komen tot de konstruktie van schalen voor de meting van de pro- en nonreligieuze attitudes zoals wij die geïnterpreteerd hebben; schalen waarin de kern van onze conceptuele definities geoperationaliseerd is.

DEEL II

KONSTRUKTIE EN VALIDERING VAN DE STEUN, GETUIGENIS, VRAGENDE RELIGIOSITEIT EN NONRELIGIOSITEIT SCHALEN ALS METING VAN DE 'MEANS', 'END', 'QUEST' EN NONRELIGIEUZE HOUDINGEN

After the reader has mastered the logical intricacies of construct validity, as discussed previously, in this final section on the topic let us come back down to earth and look at a commonsense point of view. Although there is nothing wrong with the logical analysis that was presented, one could rightly argue that all this fuss and bother about construct validity really boils down to something rather homespun - namely, *circumstantial evidence* for the usefulness of a new measurement method. New measurement methods, like most new ways of doing things, should not be trusted until they have proved themselves in many applications (.....). From the standpoint of the work-a-day world of the behavioral scientist, essentially this is what construct validity is about.

J.C. Nunnally (1978) *Psychometric Theory; second edition*. New York: McGraw-Hill, 109.

Deel I van onze studie hebben wij afgesloten met herinterpretaties van de begrippen 'means', 'end' en 'quest' religiositeit en met de interpretatie van nonreligiositeit in termen van religieuze desinteresse. Deze (her)interpretaties vormen de basis voor de in hoofdstuk 5 te rapporteren konstruktie van schalen voor de meting van de gespecificeerde religieuze attituden zoals wij deze opvatten. Wanneer wij immers de oorspronkelijk door (Allport en) Batson geformuleerde begrippen interpreteren in de termen zoals in hoofdstuk 4 aangeduid, dan is het evident dat wij in ons empirisch onderzoek niet langer gebruik kunnen maken van de door hen ontwikkelde attitudenmetingen (de Religious Orientations Scale [Allport & Ross, 1967]; de Religious Life Inventory [Batson & Ventis, 1982]). In hoofdstuk 5 zal blijken dat in de operationalisatie van onze interpretatie van de 'means' houding een nadruk is komen te liggen op de steun, troost en geborgenheid die het geloof biedt (de religieuze *STEUN* schaal). In onze operationalisatie van de geherinterpreteerde 'end' houding staat centraal de bereidheid van het eigen geloof te getuigen (de *GETUIGENIS* schaal). In onze operationalisatie van de 'quest' houding - zoals wij die opvatten - ligt de nadruk op een bewuste informatie-verwerving en -verwerking die in dienst staat van een voortdurende en onbelemmerde religieuze groei en ontwikkeling (de *VRAGENDE RELIGIOSITEIT* schaal). In de ontworpen *NONRELIGIOSITEIT* schaal ligt een nadruk op de irrelevantie van de godsdienst voor het persoonlijk leven en op de afwezigheid van religieuze ervaringen. Wij zullen in het betreffende hoofdstuk uitgebreid verslag doen van de wijze waarop wij de genoemde schalen door middel van faktoranalyse plus enkele additionele bewerkingen hebben ontwikkeld vanuit data van een steekproef van psychologiestudenten en een (niet-random) steekproef van rooms-katholieke parochianen. Tevens zullen wij de item-inhoud van de ontworpen schalen vergelijken met de conceptuele definities van de begrippen.

Het feit dat wij hoofdstuk 5 afsluiten met de vooralsnog voorzichtige konklusie dat wij de religieuze steun, getuigenis, vragende religiositeit en nonreligiositeit schalen op het eerste gezicht adequate (valide en betrouwbare) operationalisaties achten van de conceptuele kern van onze interpretaties van de 'means', 'end', 'quest' en nonreligieuze houdingen, neemt niet weg dat wij zullen moeten pogen deze indruk empirisch te verantwoorden. De validiteit van een meetinstrument is echter altijd relatief: een direkt 'bewijs' is nooit te leveren - validering is altijd een zoeken naar wat men in het Duits zo fraai aanduidt met "Indizienbeweise" (zie Krippendorf, 1980, 156) en wat Nunnally (1978, 109) "circumstantial evidence" noemt. Op grond daarvan willen wij in de hoofdstukken 6 tot en met 8 verslag doen van een aantal onderzoeken waarin van de steun, getuigenis, vragende religiositeit en nonreligiositeit schalen gebruik werd gemaakt. Deze onderzoeken hadden tot doel de religieuze attituden van onze respondenten (zoals die blijken uit hun scores op de ontworpen schalen) in verband te brengen met verscheidene andere indicaties van verschillen in 'beweegredenen, gevoelens, waarnemingen en kennisinhouden met betrekking tot God, godsdienstige

praktijken en opvattingen, etc.....' zoals wij die - in hoofdstuk 1 - in onze definitie van de religieuze attitude hebben aangeduid. Wij hebben er naar gestreefd een zo gevarieerd mogelijk aanbod van 'Indizien' te kunnen presenteren, opdat wij konklusies kunnen trekken ten aanzien van verschillende vormen van validiteit zoals die in de desbetreffende literatuur (bijvoorbeeld De Groot, 1961; Kerlinger, 1969; Nunnally, 1978; Selltiz, Jahoda, Deutsch & Cook, 1959) worden aangeduid.

In hoofdstuk 6 zullen wij een analyse presenteren die gebaseerd is op beoordelingen door deskundigen. Meer concreet, wij zullen de in hoofdstuk 5 faktoranalytisch gekonstrueerde schalen inhoudelijk vergelijken met schalen die gekonstrueerd werden uit een evaluatie van alle door ons geformuleerde items door een dertiental kollega-godsdienstpsychologen. Wij zullen nagaan of de iteminhoud van de ontworpen schalen overeenkomt met de interpretatie van de 'means', 'end', 'quest' en nonreligieuze houdingen door de deskundigen. Vanuit deze analyse willen wij konklusies trekken ten aanzien van de inhoudsvaliditeit van de ontwikkelde schalen.

In hoofdstuk 7 zullen wij een aantal 'known-groups' analyses presenteren teneinde konklusies te kunnen trekken ten aanzien van de prediktieve validiteit en het diskriminerend vermogen van de schalen. Wij sluiten daarmee aan bij de valideringsprocedures zoals Batson (1976) die in zijn "religion as pro-social" artikel presenteerde. Deze analyses zullen deels gebaseerd zijn op een nadere onderverdeling van een van de steekproeven van wier gegevens wij gebruik hebben gemaakt tijdens de schaalkonstruktie. Het betreft hier de steekproef van rooms-katholieke parochianen, die door hun pastores waren geselecteerd als ideaaltypische representanten van de 'means', 'end' en 'quest' houdingen. Wij zullen onderzoeken of er een overeenstemming is tussen de scores van de parochianen op de verschillende schalen en hun typering als 'means', 'end' danwel 'quest' religieus door de pastores (cf. de procedure zoals gehanteerd door Finney & Newton Malony, 1985). Voorts zullen wij in dit hoofdstuk verslag doen van een aantal aanvullende studies bij steekproeven uit populaties wier scores wij - om redenen die wij ter plekke zullen toelichten - meenden op voorhand redelijkerwijs te kunnen voorspellen. Het betreft hier een drietal onderzoeken onder katholieke bedevaartgangers (naar Wittem en Lourdes), een onderzoek onder katholieke en gereformeerde theologiestudenten, en een onderzoek onder kursisten van een niet-kerkelijk "New-age" instituut dat zichzelf presenteert als een "centrum voor menselijke bewustwording en religieuze groei". Wij zullen niet alleen nagaan of de scores van deze steekproeven overeenkomen met onze voorspellingen (prediktieve validiteit), maar zullen tevens onderzoeken of de schalen in voldoende mate over het vermogen beschikken tussen deze onderzoeksgroepen op de voorspelde wijze te diskrimineren.

Aangezien een van de onderzoeken onder de bedevaartgangers naar Lourdes een studie met herhaalde metingen betrof, waarbij dezelfde personen de schalen twee maal invulden (met een tussenperiode van zes maanden), zijn wij in staat in dit hoofdstuk een paragraaf op te nemen waarin wij de test-hertest betrouwbaarheid (interne validiteit) van onze schalen analyseren.

Ter nadere analyse van de konstruktvaliditeit van de schalen zullen wij in hoofdstuk 8 opnieuw data uit (onder andere) de onderzoeken onder theologiestudenten en "New-age" kursisten presenteren, maar zullen wij deze steekproeven niet hanteren als 'known-groups'. Wij zullen de scores van deze respondenten op de religieuze attitudenschalen in verband brengen met een aantal andere gegevens met betrekking tot hun religieus gedrag en hun religieuze opvattingen, waarbij een nadruk zal liggen op een alternatieve religieuze attitudenmeting (namelijk een door Weima ontworpen intrinsiek-extrinsiek meting) en op kerkelijke religiositeit. Hier zullen zulke aspecten aan de orde komen als kerklidmaatschap, kerkgang en kerkverbondenheid, waarvan wij - op grond van onze conceptuele analyses en herinterpretaties - een gedifferentieerde samenhang met steun, getuigenis, vragende religiositeit en nonreligiositeit verwachten. De theoretische argumentaties voor deze verwachtingen zullen wij ter plekke leveren.

In dit hoofdstuk zullen wij tevens de ontworpen schalen beoordelen aan de hand van aanvullende gegevens die verzameld werden bij de reeds genoemde steekproef van eerstejaars psychologiestudenten. Het betreft hier hun invulling van een instrument ter meting van de aan/afwezigheid van religieuze en mystieke ervaringen (Hood, 1975), en hun invulling van de zogenaamde LAM-schalen (Hunt, 1972), welke bedoeld zijn als meting van de manier waarop men religieuze taal interpreteert en daarmee omgaat. Van laatstgenoemde schalen werd ook gebruik gemaakt in de reeds vermelde onderzoeken onder theologiestudenten en "New-age" kursisten.

Wij sluiten dit hoofdstuk - en daarmee dit deel van onze studie - af met een paragraaf waarin wij de resultaten van onze valideringsstudies samenvatten en waarin wij onze konklusies ten aanzien van de validiteit van de ontworpen schalen formuleren. Wij konkluderen dat de conceptuele kern van de religieuze attituden zoals door ons geïnterpreteerd, op adequate wijze in de schalen tot uitdrukking komt, zij het dat de schalen beperkter in reikwijdte zijn dan de begrippen. Nadeel daarvan is dat niet de volledige diepgang van de concepten in de schaal-items verwoord is, maar dit wordt gecompenseerd door het feit dat de schalen een eenduidige, op onze interpretaties toegesneden operationalisatie van de begrippen vormen.

Hoofdstuk 5

STEUN, GETUIGENIS, VRAGENDE RELIGIOSITEIT EN NONRELIGIOSITEIT: SCHAALKONSTRUKTIE

In hoofdstuk 4, waarmee wij onze conceptuele analyses afsloten, hebben wij onze interpretaties van de religieuze 'means', 'end' en 'quest' houding (alsmede van nonreligiositeit als eigenstandige 'religieuze' attitude) geformuleerd en hebben wij de differentiërende conceptuele kenmerken van iedere houding gespecificeerd. Op basis daarvan zullen wij in dit hoofdstuk verslag doen van de constructie van een vragenlijst met behulp waarvan de aan- of afwezigheid van deze oriëntaties bij respondenten vastgesteld kan worden. Het hoofdstuk is gestructureerd aan de hand van de verschillende fasen waaruit het proces van schaalkonstruktie bestond.

Wat betreft onze interpretatie van de 'means' houding zal blijken dat wij gekomen zijn tot een operationalisatie waarin een nadruk ligt op de steun en troost die het geloof verschaft. Wij noemen dit de *religieuze steun schaal*. In de door ons gekonstrueerde schaal die een operationalisatie beoogt te zijn van de 'end' houding (zoals wij die geïnterpreteerd hebben), ligt een nadruk op het getuigen van het eigen geloof. Op grond daarvan willen wij dit de *religieuze getuigenis schaal* noemen. In onze schaal ter meting van de religieuze 'quest' houding (zoals wij die interpreteren) staat centraal de nadruk op religieuze groei die wij in het voorafgaande hoofdstuk als karakteristiek voor deze houding aangemerkt hebben, en die zich uit in een voortdurend zoeken en reflexief overdenken van informatie op religieus gebied. Wij geven daar - aansluitend bij Struyker-Boudiers (1978) interpretatie van de religie als 'vraagstelsel' - de naam *vragende religiositeit schaal* aan. Wat betreft de nonreligieuze houding tenslotte hebben wij een schaal ontworpen (de *nonreligiositeit schaal*) waarin, konform onze conceptuele definitie, een nadruk ligt op religieuze desinteresse.

Voor de schaalkonstruktie viel de keuze op een uit drie fasen opgebouwde procedure. Begonnen werd met de selectie van bruikbare items uit bestaande religieuze attitudenschalen en met de vertaling van deze items (paragraaf 5.1). Voorts formuleerden wij in deze fase originele items, waarin naar specifieke aspecten van de onderscheiden oriëntaties wordt verwezen die naar onze mening nog niet voldoende tot uitdrukking kwamen in de uit bestaande schalen afgeleide items. Op grond van een inhoudelijke analyse, waarbij met name gelet werd op de aansluiting met de gespecificeerde karakteristieken van iedere houding, reduceerden wij het totale aantal bruikbaar geachte items (een tweehonderdtal) tot ongeveer de helft.

In de tweede fase (paragraaf 5.2) legden wij de itemlijst voor aan een steekproef van eerstejaars psychologiestudenten. Op grond van een eerste analyse van de verkregen gegevens werden kleine wijzigingen in de lijst doorgevoerd. Een aantal items werd verwijderd; in andere items werden taalkundige verbeteringen aangebracht. Deze lichtelijk gewijzigde itemlijst werd vervolgens voorgelegd aan een aantal rooms-katholieke parochianen.

In de derde fase (paragrafen 5.3 en 5.4) werden de gegevens van de psychologiestudenten en parochianen samengevoegd, waarna een faktoranalyse werd uitgevoerd. Uit deze analyse resulteerden - na enkele aanvullende bewerkingen - de definitieve schalen. In het onderstaande zullen wij op elk van de genoemde fasen in de schaalconstructie een nadere toelichting geven. De ontworpen schalen zullen wij telkens bekomentariëren in het licht van onze conceptuele definities.

§ 5. 1

Fase 1: itemselectie

De eerste fase in het proces van schaalconstructie bestond er uit reeds beschikbare religieuze attitudenmetingen te screenen op de aanwezigheid van uitspraken die verwantschap leken te vertonen met de in het voorgaande hoofdstuk aangeduide kenmerken van de te onderscheiden attituden.

Het rijkste overzicht van gangbare religieuze attitudenmetingen is opgenomen in een door Shaw & Wright (1967) samengestelde bundeling van attitudenschalen. Deze bundeling werd als uitgangspunt genomen, maar uiteraard werden onder andere ook de schalen van Allport & Ross en Batsons RLI (met uitzondering van de orthodoxieschaal) in deze selectie betrokken. Het lag niet in de bedoeling komplette schalen over te nemen, maar individuele items te selekteren en zodanig te vertalen dat zij optimaal toegesneden leken om ieder van de gespecificeerde conceptuele aspecten aan te duiden. Tevens lag het in de bedoeling bij de vertaling te streven naar een zo breed mogelijke toepasbaarheid van de uiteindelijke schalen in zo gevarieerd mogelijke kulturele settings. Dit hield onder meer in dat in de formulering van de vertaalde items verwijzingen naar uitsluitend vanuit een specifieke religieuze traditie te interpreteren thematieken vermeden dienden te worden. Zo zou bijvoorbeeld in de items niet verwezen mogen worden naar Jezus Christus of naar 'de kerk', maar werden verwijzingen naar God en naar 'een religieuze gemeenschap' wel toelaatbaar geacht. Verwijzingen naar 'bidden' werden eveneens toelaatbaar geacht, maar er werd telkens de formulering 'en/of mediteren' aan toegevoegd. Tevens achten wij het belangrijk in de items een nadruk te leggen op de *persoonlijke* houding en opvattingen van het individu. Dit hield in dat de uitspraken zoveel mogelijk geformuleerd zouden moeten worden in termen van "*mijn* geloof", "*de* godsdienst is *voor mij*", "*ik vind* dat", etc. Dat in de uitspraken een nadruk zou dienen te liggen op structurele psychologische kenmerken van de gelovigheid en niet op inhoudelijke aspecten van het geloof behoeft - gezien de aard van onze studie en gezien onze eerdere kritiek op Batson wat dit betreft - geen nadere toelichting.

In eerste instantie werden op deze manier ruim 200 uitspraken verzameld, vertaald en geherformuleerd, een aantal dat vervolgens werd teruggebracht tot 99. Bij deze reductie werd als criterium gehanteerd de inhoudelijke overeenkomst tussen items. Ruim een kwart van de resterende items was origineel, de overige waren in grote meerderheid ontleend aan de ROS intrinsiek en extrinsiek schalen, de RLI external, internal en interactional

schalen, de door Batson (zie Batson & Ventis, 1982, 208) ontwikkelde "restriction", "freedom" en "bondage" schalen, de schaal van Kirkpatrick, en verscheidene schalen zoals ontwikkeld door Funk. Overigens was bij een aantal items, vanwege de bovenvermelde uitgangspunten bij de vertaling, de afstand tussen de oorspronkelijke engelstalige formulering en de uiteindelijk door ons gebruikte formulering vrij groot.

§ 5. 2

Fase 2: dataverzameling

Op een oproep voor deelname aan een (godsdienst-) psychologisch onderzoek reageerden 62 psychologiestudenten met een gemiddelde leeftijd van 22.8 jaar. Teneinde zoveel mogelijk variatie in de steekproef te verkrijgen wat betreft religieuze betrokkenheid, was het onderzoek met opzet niet aangekondigd als een onderzoek naar 'religieuze houdingen', maar als een onderzoek naar 'opvattingen en houdingen met betrekking tot religie'. De respondenten kregen verscheidene vragenlijsten voorgelegd, waarvan wij hier vermelden:

- de lijst van 99 religieuze attitudenitems;
- een in het Nederlands vertaalde voorlopige versie van de LAM-schalen (Hunt, 1972);
- een door Weima samengestelde (niet gepubliceerde) versie van de door Hood (1975) ontwikkelde 'mystieke ervaringen' schaal, die is gebaseerd op de door Stace (1960) uit James' (1902) analyses afgeleide kenmerken van religieuze ervaringen.

Op deze plaats zullen wij slechts ingaan op de analyse van de religieuze attitudenitems. In hoofdstuk 8, waarin een nadruk ligt op toetsing van de konstruktvaliditeit van de ontwikkelde schalen, zullen wij de antwoorden van de studenten op deze items relateren aan de overige van hen verkregen informatie. De studenten kregen de 99 religieuze attitudenitems voorgelegd, voorafgegaan door de navolgende instructie.

Sommige mensen zijn godsdienstig, andere niet. Maar dat zegt niet zoveel. Er zijn zoveel manieren om religieus te zijn, dat een onderzoeker ooit tot de konklusie is gekomen dat het niet interessant is om te weten of iemand religieus is; veel interessanter is te weten op welke manier hij dat is. Met andere woorden, het gaat er niet om hoe religieus iemand is maar hoe iemand religieus is - of niet-religieus

Ieder mens is op zijn eigen manier religieus, cq op zijn eigen manier niet-religieus. De enige manier om inzicht te krijgen in die individuele verscheidenheid is door mensen te vragen wat religie voor hen persoonlijk betekent, waarbij het niet gaat om de kwantiteit ("hoeveel" betekent de godsdienst voor jou) maar om de kwaliteit ("op wat voor manier" betekent de godsdienst wel of niet iets voor jou). Daarbij gaat het er niet om 'goede' manieren van (niet-)religieus zijn te onderscheiden van 'slechte' manieren, want zulk een beoordeling is zinloos: ieder mens is op die manier wel of niet religieus die het beste bij hem of haar past.

Hieronder tref je een lijst met uitspraken aan waarmee we dat "op wat voor manier" hopen te kunnen achterhalen. De bedoeling is dat je op elke

uitspraak met 'ja' of 'nee' antwoordt, al naar gelang de uitspraak op jou persoonlijk van toepassing is of niet. Probeer zo zuiver mogelijk te antwoorden, waarmee bedoeld wordt dat je moet antwoorden zoals de situatie feitelijk is en niet zoals die volgens je ideaal zou moeten zijn.

Bij elke uitspraak is ook een '?' als antwoord-mogelijkheid opgenomen. Maak van deze mogelijkheid zo weinig mogelijk gebruik, en wel uitsluitend in die gevallen waarin je echt niet met 'ja' of 'nee' kunt antwoorden, bijvoorbeeld omdat je de uitspraak dubbelzinnig of onduidelijk vindt.

Een eerste analyse van de invullingen van de items door de studenten toonde aan dat vijf respondenten meer dan 15% van de items oningevuld hadden gelaten, danwel met een '?' hadden beantwoord. Deze respondenten werden uit het databestand verwijderd. Bijgevolg vonden de analyses plaats op de gegevens van N=57 studenten. Vervolgens werden individuele items uit het bestand verwijderd op grond van de beide onderstaande criteria:

- 1) een onaanvaardbaar hoog aantal 'onbekend'-scores, meer konkreet wanneer het betreffende item door negen of meer respondenten ($\pm 15\%$) niet was beantwoord;
- 2) onvoldoende spreiding, meer konkreet wanneer slechts drie of minder ($\pm 5\%$) respondenten een antwoord hadden gegeven dat afweek van het antwoord van de overige respondenten.

Toepassing van deze beide criteria had de eliminatie van dertien items tot gevolg.

Op grond van de bevindingen van onder andere Weima (1986), werd het noodzakelijk geacht de schaalconstructie niet uitsluitend te baseren op gegevens van jonge 'undergraduates'. De resterende 86 uitspraken werden daarom voorgelegd aan een steekproef van rooms-katholieke parochianen, waarbij in sommige gevallen kleine tekstwijzigingen waren aangebracht.

Voor deze tweede ronde van dataverzameling werden twee pastores uit de regio Nijmegen benaderd, met de vraag of zij ons in kontakt konden brengen met parochianen wier religieuze houding zo zuiver mogelijk voldeed aan omschrijvingen van de gespecificeerde attituden. De pastores kregen - naast een uitvoerige mondelinge toelichting - de navolgende omschrijvingen voorgelegd, die bedoeld zijn als summier samenvattingen van de in hoofdstuk 4 geformuleerde karakteristieken van de 'means', 'end', 'quest' en nonreligieuze houdingen.

'Means' houding. Kenmerkend voor deze personen is dat voor hen de vertroostende funktie van de religie centraal staat: hun geloof geeft hen op allerlei manieren steun op momenten dat het leven hen zwaar valt.

'End' houding. Kenmerkend voor deze personen is dat zij overtuigd gelovig zijn en daar voor uit willen komen. Zij weten wat ze geloven en dragen dat uit. Zij richten hun leven grotendeels in vanuit het geloof, waarin zij de kracht vinden om hun leven zinvol gestalte te geven.

'Quest' houding. Kenmerkend voor deze personen is dat zij in hun leven op de een of andere manier een religieuze inspiratie voelen en deze religieuze dimensie niet kunnen of willen missen, maar dat zij tegelijkertijd weigeren zich aan een vaste, begrensde overtuiging binnen een bepaalde religieuze traditie te binden.

Nonreligiositeit. Kenmerkend voor deze personen is dat zij niet geïnteresseerd zijn in welke vorm van religiositeit dan ook. Het zijn personen waarvoor het religieuze een irrelevant domein is. Kern van deze houding is ongeïnteresseerdheid, een 'niet-betrokken-zijn-op'. Het zijn mensen voor wie de term 'religie' betekenisloos is voor zover het hun eigen leven betreft.

Beide pastores verleenden hun medewerking, met dien verstande dat beiden zich op voorhand niet of nauwelijks in staat achtten eventueel binnen hun parochies wonende nonreligieuze personen te motiveren aan het onderzoek deel te nemen. Op basis van de bovenstaande typering selecteerden zij voor iedere pro-religieuze houding 25 personen. Bovendien bleek een van beide pastores alsnog in staat één nonreligieus persoon binnen zijn parochie aan te wijzen waarvan verwacht mocht worden dat hij tot medewerking bereid zou zijn. In totaal werden bijgevolg 76 vragenlijsten verstuurd via de sekretariaten van de parochies (in verband met de anonimiteit van de respondenten). Binnen relatief korte tijd werden 62 ingevulde vragenlijsten retour ontvangen, waarvan er echter slechts 55 bruikbaar bleken, aangezien in de overige zeven vragenlijsten een onaanvaardbaar hoog aantal items (> 10%) niet beantwoord was. Het criterium voor eliminatie van respondenten was hier een fractie lager gesteld dan bij de studenten, aangezien de parochianen niet expliciet de mogelijkheid was geboden met een '?' te antwoorden.

TABEL 5.1

RESPONSE PER SUBGROEP IN PAROCHIANENSTECKPROEF; INDELING AAN DE HAND VAN DE SELEKTIE DOOR DE PASTORES

SUBGROEPEN	RESPONSE	
'means' subgroep	13 vragenlijsten	(62 %)
'end' subgroep	21 vragenlijsten	(84 %)
'quest' subgroep	20 vragenlijsten	(80 %)
nonreligieus	1 vragenlijst	(100 %)

De verdeling van de geretourneerde vragenlijsten over de gespecificeerde houdingen was zoals vermeldt in tabel 5.1. Opmerkelijk is dat het antwoordpercentage in de 'means' subgroep beduidend lager is dan in de beide andere pro-religieuze subgroepen. Dit zou wellicht beschouwd kunnen worden als een indicatie dat het geloof - en in het spoor daarvan de kerk en de pastor - in de psychische huishouding van deze parochianen inderdaad een minder belangrijke plaats inneemt. Van deze indeling in subgroepen zullen wij in hoofdstuk 7 gebruik maken bij de beoordeling van de prediktieve validiteit van de schalen zoals wij die in het voorliggende hoofdstuk zullen konstrueren.

Behalve naar leeftijd en geslacht werd niet naar andere gegevens geïnformeerd. De gemiddelde leeftijd van de totale steekproef bleek 46.8 jaar te zijn, en van de respectieve subgroepen (exclusief de nonreligieuze respondent) 47.5, 50.5 en 41.9 jaar. Hoewel de pastores wat dit betreft geen restricties waren opgelegd, bleken wij bijgevolg volledig geslaagd te zijn in onze opzet gegevens te verkrijgen van respondenten in een andere leeftijds-kategorie dan de psychologiestudenten. Beide geslachten bleken in nagenoeg

gelijke mate vertegenwoordigd te zijn. Opmerkelijk is dat de gemiddelde leeftijd van de 'quest' subgroep beduidend lager is dan die van de beide andere subgroepen (in het bijzonder de 'end' subgroep). Van deze gegevens werd overigens alleen gebruik gemaakt ter controle (via de beide pastores) of de door hen beoogde respondenten de vragenlijsten inderdaad persoonlijk hadden ingevuld. Dit bleek zonder uitzondering het geval te zijn.

De data van de parochianensteekproef werden gevoegd bij de gegevens van de studentensteekproef, waarna de uiteindelijke schaalkonstruktie bijgevolg plaatsvond op de antwoorden van $N=112$ respondenten op 86 attitudenitems. In het resterende deel van dit hoofdstuk willen wij verslag doen van de wijze waarop wij de schalen gekonstureerd hebben die een operationalisatie beogen te zijn van de 'means', 'end', 'quest' en non-religieuze houdingen zoals wij die interpreteren op basis van de conceptuele analyses die wij in deel I van deze studie gepresenteerd hebben.

§ 5. 3

Fase 3: faktoranalyse

Teneinde een complete dataset te verkrijgen, kregen alle nog resterende lege posities (met andere woorden, alle nog resterende 'onbekend'-scores na eliminatie van individuele items en respondenten) random een 'ja' of 'nee' score toegewezen. Op een totaal van $112 \times 86 = 9632$ scores betrof dit 150 scores in de studentensteekproef en 20 scores in de parochianensteekproef (is in totaal 1.8%).

Op de aldus door eliminatie van items en respondenten 'opgeschoonde' en door random toewijzing van scores vervulde dataset werd een principale komponentenanalyse met varimax rotatie uitgevoerd. Hoewel wij niet konden voldoen aan de normaliter gestelde eis dat het aantal respondenten waarop een dergelijke analyse gebaseerd is minimaal dubbel zo groot moet zijn als het aantal in de analyse opgenomen variabelen ($N \geq 2M$), achtten wij dit toch de voor ons doel meest geëigende procedure. Onze argumenten daarvoor ontleen wij ten eerste aan de redeneringen zoals opgesteld door Groenier, Hofstee, Kluiter & Lutje Spelberg (1973, 250), die beargumenteren dat dit 'dogma' (hún term; FD) van de faktoranalyse inderdaad niet meer dan een willekeurig dogma is: "een volstrekt willekeurige uitwerking van de [geldige] regel dat factoren over-gedetermineerd dienen te zijn". Groenier et al. tonen aan dat bij toepassing van een faktoranalyse op 260 variabelen bij 78 respondenten wel degelijk een zinvol te interpreteren en repliceerbare faktorstructuur aangewezen kon worden. Een tweede overweging was dat de bedoeling van onze analyse een andere was dan bij faktoranalyse gebruikelijk. Het was immers geenszins onze opzet de algehele faktorstructuur van de psychologische variabele 'persoonlijk geloof' uitputtend vast te stellen. Onze bedoeling was veel meer bescheiden van aard, namelijk om na te gaan of de veronderstelde vier-deling zoals in het voorgaande hoofdstuk weergegeven, in de verzamelde items teruggevonden kon worden en vast te stellen welke

items in dat geval het meest geschikt waren voor de meting van deze houdingen. Ook deze overweging sluit aan bij een door Groenier et al. geformuleerd argument, namelijk dat het bij faktoranalyse "heel goed denkbaar [is] dat de meeropbrengst van de zoveelste variabele groter is dan die van de zoveelste respondent" (Groenier et al., 1973, 250).

Een als eerste uitgevoerde vrije faktoranalyse leverde 26 factoren met eigenwaarde ≥ 1.0 op (77% verklaarde variantie), waarvan er weliswaar dertien slechts één of twee items met een lading $\geq .40$ omvatten, maar die desondanks in grote meerderheid geïnterpreteerd konden worden in termen van de gespecificeerde kenmerken waarnaar wij op zoek waren. Het aantal van 26 factoren uit 86 items lijkt aan de hoge kant te zijn (redukatie tot iets minder dan eenderde van het oorspronkelijke aantal items), maar is vergelijkbaar met de uitkomsten van Kojetin et al. (1987) die - in hun poging tot herinterpretatie en heroperationalisatie van de 'quest' houding in termen van 'religieus konflikt' - op een totaal aantal van 51 items veertien factoren met eigenwaarde ≥ 1.0 aantreffen (zie paragraaf 3.7), hetgeen eveneens een redukatie tot iets minder dan eenderde van het oorspronkelijke aantal items inhoudt. Bij de konstruktie van de eerste versie van de RELI trof Batson (1971) op een totaal van veertien items zes factoren met eigenwaarde ≥ 1.0 aan (zie paragraaf 3.6).

Aangezien wij op zoek waren naar vier gespecificeerde pro- en nonreligieuze houdingen werd vervolgens besloten de schaalkonstruktie in eerste instantie te baseren op een geforceerde vier-factoren analyse. Op grond van de door ons in paragraaf 4.4 opgestelde redenering werd echter tevens besloten de resultaten van deze analyse vooralsnog uitsluitend te inspecteren op de aanwezigheid van een als nonreligieus te interpreteren faktor. Vervolgens zou de konstruktie van de schalen ter meting van de pro-religieuze houdingen dienen plaats te vinden op de data van uitsluitend de respondenten die als pro-religieus aangemerkt kunnen worden, met andere woorden de respondenten die een lage score behaald hadden op de vanuit deze faktor te ontwikkelen nonreligiositeit schaal.

§ 5. 3. 1

De konstruktie van de nonreligiositeit schaal

Als eerste stap in de konstruktie van een nonreligiositeit schaal werd op de samengevoegde data van de studenten- en parochianensteekproeven een geforceerde vier-factoren analyse uitgevoerd. Omdat, niettegenstaande de in het voorgaande weergegeven argumentatie, het relatief geringe aantal respondenten een zekere instabiliteit van de faktorstruktuur tot gevolg zou kunnen hebben, werd gekozen voor het criterium faktorlading $\geq .40$, in plaats van het gebruikelijke criterium van faktorlading $\geq .30$. De analyse leverde inderdaad een faktor (faktor II) op die als nonreligiositeit geïnterpreteerd kan worden. Wij geven hier niet de komplette faktormatrix weer zoals die uit de geforceerde vier-factoren analyse resulteerde, maar presenteren slechts de items met een lading van $\geq .40$ op de faktor die als representatie van de

nonreligieuze houding geïnterpreteerd werd. De ladingen van deze items op de overige factoren zijn in onderstaande tabel alleen vermeld indien $\geq .30$.

TABEL 5.2
GEROTEERDE FAKTORMATRIX (FAKTOR II: NONRELIGIOSITEIT);
GEFORCEERDE VIER-FAKTOREN OPLOSSING MET VARIMAX ROTATIE

NR	FAKTOREN				FORMULERING
	I	II	III	IV	
35	-.31	-.72			Ik kan met godsdienst weinig aanvangen in mijn leven
51		.65	.33		Ik heb er behoefte aan om regelmatig in alle rust religieuze zaken te overdenken
19		-.59		-.32	Ik ben geen religieus persoon
53	.44	.59			Ik ben me meer dan eens bewust geweest van de aanwezigheid van iets dat ik met de term 'God' of 'iets Goddelijks' aan zou kunnen duiden
33		-.57			Ik geloof niet dat de godsdienst onze huidige samenleving nog veel te bieden heeft
37	-.34	-.54			De godsdienst is zo vaak gebruikt voor de rechtvaardiging van vooroordeel en diskriminatie dat ik er geen vertrouwen meer in kan hebben
18	.41	.53			Ik ben mij af en toe bewust van de aanwezigheid van iets Goddelijks
64		-.52			Voor mij is godsdienst alleen maar een eindeloze reeks geboden en verboden
48	.40	.50			Door mijn belangstelling voor religie ben ik in kontakt gekomen met mensen die ik aardig vind
36		-.49			Ik vind godsdienst ouderwets
34		-.49			Godsdienst interesseert me niet
20		.47		.31	Ik probeer op allerlei manieren - bijvoorbeeld door te lezen - een antwoord op religieuze vragen te vinden
54		.47			Ik lees regelmatig over zaken die met godsdienst te maken hebben
72		-.46			Mijn vrijheid is me te dierbaar om ze in te laten perken door een of ander geloof
45	.39	.45			Door mijn belangstelling voor religie ben ik met andere mensen in kontakt gekomen op een moment dat ik dat nodig had
62		.43	.38		Op religieus gebied vind ik het belangrijker vragen te stellen dan definitieve antwoorden te krijgen
4		.42			Ik denk vaak na over zaken die op de een of andere manier te maken hebben met religie

Voor verdere analyse werden in eerste instantie uitsluitend de items geselecteerd met een lading $\geq .40$ op de tweede - als nonreligiositeit geïnterpreteerde - faktor, en een lading $\leq .30$ op alle overige factoren. Op de aldus als eerste versie van de nonreligiositeit schaal geselecteerde items werd - na hercodering van de items met positief teken - een betrouwbaarheidsanalyse uitgevoerd. De resultaten daarvan zijn in onderstaande tabel

weergegeven (item-rest korrelaties en gemiddelden ['nee'=0, 'ja'=1; na eventuele hercodering 'nee'=1, 'ja'=0]).

TABEL 5.3

NONRELIGIOSITEIT SCHAAL (EERSTE VERSIE): $\alpha = .66$
ITEM-REST KORRELATIES EN GEMIDDELDEN NA HERKODERING

ITEM	ITEM- REST	X	FORMULERING
33	.47	.25	Ik geloof niet dat de godsdienst onze huidige samenleving nog veel te bieden heeft
64	.44	.13	Voor mij is godsdienst alleen maar een eindeloze reeks geboden en verboden
36	.44	.10	Ik vind godsdienst ouderwets
34	.39	.09	Godsdienst interesseert me niet
72	.38	.37	Mijn vrijheid is me te dierbaar om ze in te laten perken door een of ander geloof
4	.33	.27	Ik denk vaak na over zaken die op de een of andere manier te maken hebben met religie (negatief)
54	.24	.33	Ik lees regelmatig over zaken die met godsdienst te maken hebben (negatief)

Op grond van de item-rest korrelaties werd besloten de items 4 en 54 te elimineren. Herhaling van de analyse toonde aan dat de homogeniteit van de schaal hierdoor nagenoeg gelijk bleef, maar dat item 72 aan deze waarde een minimale bijdrage leverde dan de overige items. Eliminatie van dit item had een verhoging van de betrouwbaarheid tot .71 tot gevolg.

Besloten werd de vier aldus geselecteerde items (de items 33, 34, 36 en 64) te beschouwen als de tweede voorlopige versie van onze meting van de nonreligieuze houding, waaraan eventueel op grond van hun korrelatie met deze voorlopige schaal nog items toegevoegd zouden kunnen worden. Als criterium werd genomen dat items toegevoegd zouden worden wanneer hun korrelatie met de schaal hoger zou zijn dan de laagste item-rest korrelatie van een er reeds in opgenomen item. Deze procedure resulteerde in opname van de items 18, 35, 37 en 53 in de schaal, waarbij de items 18 en 53 geherkodeerd moesten worden. Voor deze definitieve versie van de non-religiositeit schaal werd een betrouwbaarheidscoëfficiënt van .85 berekend.

TABEL 5.4

NONRELIGIOSITEIT SCHAAL DEFINITIEVE VERSIE: $\alpha = .85$;
ITEM-REST KORRELATIES EN GEMIDDELDEN NA HERKODERING

ITEM	ITEM- REST	X	FORMULERING
35	.75	.34	Ik kan met godsdienst weinig aanvangen in mijn leven
53	.70	.27	Ik ben me meer dan eens bewust geweest van de aanwezigheid van iets dat ik met de term 'God' of 'iets Goddelijks' aan zou kunnen duiden (negatief)
37	.65	.34	De godsdienst is zo vaak gebruikt voor de rechtvaardiging van vooroordeel en diskriminatie dat ik er geen vertrouwen meer in kan hebben
36	.57	.10	Ik vind godsdienst ouderwets
18	.56	.29	Ik ben mij af en toe bewust van de aanwezigheid van iets Goddelijks (negatief)
64	.49	.13	Voor mij is godsdienst alleen maar een eindeloze reeks geboden en verboden
33	.49	.25	Ik geloof niet dat de godsdienst onze huidige samenleving nog veel te bieden heeft
34	.49	.09	Godsdienst interesseert me niet

Gezien de inhoud van de items lijkt ons in deze schaal inderdaad uitdrukking te worden gegeven aan de religieuze desinteresse die wij als kenmerkend voor de nonreligieuze houding hebben opgevat. Bezien wij de gekonstrueerde nonreligiositeit schaal immers inhoudelijk in het licht van de in paragraaf 4.4 gepresenteerde conceptuele definitie van deze houding, dan kunnen wij konkluderen dat de items nauw aansluiten bij de aldaar vermelde karakteristieken. In de items ligt een nadruk op de irrelevantie van de godsdienst voor het persoonlijk en maatschappelijk leven. Bovendien komt in de schaal de afwezigheid van een religieuze ervaring tot uitdrukking, hetgeen eveneens geïnterpreteerd kan worden in termen van irrelevantie van het religieuze voor het individu.

Vijf van de acht bovenstaande items (de nummers 33, 34, 35, 36 en 37) zijn oorspronkelijk afkomstig uit de "hostility to church" schaal van Funk; de overige items zijn afgeleid van de schaal van Martin & Nichols (nummer 18), de ROS intrinsiek schaal (nummer 53) en Batsons "restriction" schaal (nummer 64).

Vervolgens werd, op grond van de eveneens in paragraaf 4.4 gepresenteerde argumentatie, besloten met gebruikmaking van de aldus gekonstrueerde nonreligiositeit schaal het totale respondentenbestand te splitsen in een pro-religieuze en een nonreligieuze subgroep. De grens werd bepaald op een nonreligiositeit score van $> .50$, hetgeen betekent dat personen werden uitgesloten van de konstruktie van de schalen ter meting van de pro-religieuze houdingen wanneer zij op meer dan de helft van de acht bovenstaande items een indicatie voor nonreligiositeit hadden gegeven. Uitgaande van dit criterium verkregen wij een nonreligieuze subgroep van 26 respondenten en een pro-religieuze subgroep van 86 respondenten. Op basis

van de data van laatstgenoemden werden tenslotte de schalen voor de meting van de pro-religieuze houdingen gekonstrueerd. Wij doen daarvan in de navolgende paragraaf verslag.

§ 5. 4

De konstruktie van schalen ter meting van de drie gespecificeerde pro-religieuze houdingen

Teneinde schalen te konstrueren voor de meting van de gespecificeerde pro-religieuze houdingen werd op de verzamelde data, na eliminatie van de data van de nonreligieuze respondenten en eliminatie van de in de nonreligiositeit schaal opgenomen items, een geforceerde drie-factoren analyse met varimax rotatie uitgevoerd. De resultaten van deze analyse zijn in onderstaande matrix weergegeven. In de matrix staan de hoogste ladingen alleen vermeld indien deze $\geq .40$ zijn, en de ladingen op de overige factoren indien $\geq .30$.

TABEL 5.5

GEROTEERDE FAKTORMATRIX (VARIMAX) NA ELIMINATIE VAN ITEMS
NONRELIGIOSITEIT SCHAAL EN DATA NONRELIGIEUZE RESPONDENTEN
(GEFORCEEERDE DRIE-FAKTOREN OPLOSSING)

FAKTOREN			
ITEM	I	II	III
FORMULERING			
FAKTOR I			
42	.80		
27	.76		
29	.73		
46	.67		
16	.66		31
57	.65		
31	.65		
82	.65		
68	.64		
56	.62		
98	.61		
67	.60		
95	.60		
9	.60	35	
50	.59		
83	.58		

77	.57	.32		Het ergste dat mij kan overkomen, is dat ik mijn geloof zou verliezen
23	.56	35		Ik zou het erg vinden mijn geloof te verliezen
66	.54			Mijn geloof bevrijdt mij van twijfels en onzekerheden over mezelf
17	.54			Zonder mijn geloof zou ik niet kunnen leven
93	-.54			Voor mij zijn mensen als Gandhi, Martin Luther King en Albert Schweitzer meer een religieus voorbeeld dan Paulus, Luther, Mohammed of andere godsdienststichters
63	.53		.34	Wat er in de wereld ook allemaal gebeurt, de eeuwige waarheden van mijn geloof kunnen er niet door aangetast worden
55	.52			Door mijn belangstelling voor religie worden mijn behoeften aan sociaal contact en houvast in het leven bevredigd
26	- 50			Ik hoef niet godsdienstig te zijn als ik maar altijd het goede probeer te doen
14	.49			Door mijn geloof vind ik meer bevrediging in het leven dan mensen die niet weten wat ze kunnen geloven
1	.48			De beste manier om mensen te helpen die met religieuze vragen worstelen, is door te laten zien hoe mijn leven zin heeft gekregen door het antwoord dat ik zelf gevonden heb
84	.47	31	.39	Mijn geloof leert mij wat goed en kwaad is
86	.46			Mijn geloof verschaft mij orde en regelmaat in het leven
60	- 46			Het hebben van een vaste religieuze overtuiging is voor mij geen dwingende noodzaak
69	- 45			Ik wil me niet strak aan een religieuze overtuiging binden
41	-.45	32		Als ik strak aan dogma's vast zou houden, zou het voor mij moeilijk worden eerlijk en oprecht te zijn
73	.42			Ik heb - net als zoveel andere mensen - behoefte aan het gevoel van geborgenheid dat religieuze gemeenschappen bieden
78	.41			Alleen omdat ik me zoveel mogelijk probeer te houden aan de voorschriften van mijn geloof mag ik me met recht een religieus mens noemen
81	-.40			Ik geloof niet dat ik ooit in mijn leven op religieus gebied een definitieve waarheid zal ontdekken
FAKTOR II				
51		.64		Ik heb er behoefte aan om regelmatig in alle rust religieuze zaken te overdenken
65		.60		De voorschriften van mijn geloof zijn voor mij soms een blok aan mijn been
48	.32	.59		Door mijn belangstelling voor religie ben ik in contact gekomen met mensen die ik aardig vind
45	.38	.57		Door mijn belangstelling voor religie ben ik met andere mensen in contact gekomen op een moment dat ik dat nodig had
20		.54		Ik probeer op allerlei manieren - bijv. door te lezen - een antwoord op religieuze vragen te vinden
54		.51		Ik lees regelmatig over zaken die met godsdienst te maken hebben

19		- .50		Ik ben geen religieus persoon
62		.47		Op religieus gebied vind ik het belangrijker vragen te stellen dan definitieve antwoorden te krijgen
97	-.43	.45		Voor mij is religieuze groei alleen maar mogelijk als ik regelmatig twijfel
4		.42		Ik denk vaak na over zaken die op de een of andere manier te maken hebben met religie
FAKTOR III				
90		.62		Ik moet voor mijn geloof uitkomen, ook al zou ik daardoor goede vrienden dreigen te verliezen
89		.61		Ik moet voor mijn geloof uitkomen, ook al zou ik daardoor maatschappelijk in problemen raken
70		.53		Ik heb liever dat ze mij ervan beschuldigen een religieus fanatikus te zijn dan dat ze zeggen dat ik het allemaal niet zo nauw neem
96		.52		Ik moet te allen tijde voor mijn geloof uit durven komen
99		.51		Ik vind het belangrijker te streven naar mijn geestelijk dan naar mijn werelds heil
94		-.49		Ik kan niet begrijpen dat mensen bereid zijn geweest voor hun geloof te sterven
2		.47		Ik moet mijn geloof verdedigen ook al zou dat in sommige opzichten, bijv. financieel of in relaties met anderen, nadelige gevolgen voor mij hebben
22		.43		Ik zou graag meer volgens de voorschriften van mijn geloof leven dan ik momenteel doe

Op grond van de iteminhouden en het teken van de ladingen interpreteren wij faktor I als representatie van de 'means' houding, faktor II als weergave van de 'quest' houding, en faktor III als representatie van de 'end' houding.

§ 5. 4. 1

Faktor I als representatie van de geherinterpreteerde 'means' houding: religieuze steun

Op faktor I laden niet minder dan 34 items hoger dan het gestelde criterium (lading $\geq .40$), waarvan zeven negatief. Op grond van de iteminhouden beschouwen wij deze faktor als representatie van een centraal kenmerk van de 'means' religiositeit zoals wij die in het voorgaande hoofdstuk geïnterpreteerd hebben. In de verdere analyses werden alleen de twaalf items betrokken die op deze faktor $\geq .60$ laden, zonder op een van beide andere factoren $\geq .30$ te laden.

TABEL 5.6

RELIGIEUZE STEUN SCHAAL (EERSTE VERSIE): $\alpha = .90$

ITEM	ITEM- REST	X	FORMULERING
27	.75	.48	Mijn geloof verschaft mij gemoedsrust
42	.75	.36	De zekerheid die mijn geloof mij biedt, maakt mijn leven gemakkelijker
29	.73	.55	Mijn geloof geeft mij een gevoel van zekerheid, veiligheid en geborgenheid
46	.70	.63	Mijn geloof is mij tot steun en troost als ik het moeilijk heb
31	.65	.58	Ik heb steun aan mijn geloof als ik me neerslachtig voel
95	.60	.53	Mijn geloof geeft mij een gevoel van geborgenheid
68	.60	.45	Mijn geloof beschermt mij voor angst voor de dood
82	.57	.35	Ik moet er niet aan denken dat ik ooit mijn geloof zou kunnen verliezen
67	.55	.34	Mijn geloof geeft mij de kracht de verleidingen van het kwade te weerstaan
98	.54	.45	Mijn geloof heeft mij een duidelijk antwoord gegeven op mijn vragen naar de betekenis van het leven
56	.53	.43	Mijn leven wordt geleid door een Goddelijke macht
57	.53	.26	Ik heb in religieus opzicht de Waarheid gevonden

Bezien wij bovenstaande items nader, dan blijkt daarin zonder uitzondering verwezen te worden naar de steun, troost, zekerheid, kracht, duidelijkheid, bescherming, geborgenheid en gemoedsrust die het geloof biedt. De voor deze items berekende betrouwbaarheidscoëfficiënt, item-rest korrelaties en item-gemiddelden ('nee' = 0; 'ja' = 1) staan in de tabel vermeld. Besloten werd een nadere selectie van items in eerste instantie te baseren op het criterium van item-rest korrelatie $\geq .60$. Eliminatie van de vijf items die niet aan dit criterium voldeden, liet de homogeniteit van de schaal ongewijzigd (.89). De item-rest korrelaties variëren tussen .65 en .80, behalve voor item 68 dat een item-rest korrelatie van 'slechts' .53 heeft. Eliminatie van dit item herstelde de oorspronkelijke betrouwbaarheid (.90), een waarde waar alle items een belangrijke bijdrage aan leveren (item-rest korrelaties variërend tussen .65 en .82). Inspectie van alle overige items toonde aan dat geen enkel item hoger dan het gestelde criterium ($r \geq .65$; zijnde de laagste item-rest korrelatie van een reeds opgenomen item) met deze schaal correleerde. De aldus gekonstrueerde definitieve schaal ter meting van onze interpretatie van de 'means' houding geven wij hieronder weer.

TABEL 5.7RELIGIEUZE STEUN SCHAAL DEFINITIEVE VERSIE: $\alpha = .90$

ITEM	ITEM- REST	X	FORMULERING
29	.82	.55	Mijn geloof geeft mij een gevoel van zekerheid, veiligheid en geborgenheid
27	.76	.48	Mijn geloof verschaft mij gemoedsrust
42	.73	.36	De zekerheid die mijn geloof mij biedt, maakt mijn leven gemakkelijker
46	.71	.63	Mijn geloof is mij tot steun en troost als ik het moeilijk heb
95	.66	.53	Mijn geloof geeft mij een gevoel van geborgenheid
31	.65	.58	Ik heb steun aan mijn geloof als ik me neerslachtig voel

Ten aanzien van de aldus gekonstrueerde definitieve schaal ter meting van de 'means' religiositeit zoals wij die geïnterpreteerd hebben, konkluderen wij dat daarin het centrale thema van onze conceptuele definitie (zie paragraaf 4.2) geoperationaliseerd is, namelijk het gevoel van steun, troost, veiligheid en geborgenheid dat het geloof biedt (psychisch en sociaal welzijn). Op grond daarvan willen wij dit de *Religieuze Steun Schaal* noemen. Een aantal andere elementen van onze conceptuele definitie is echter niet in de schaal geoperationaliseerd, namelijk de maatschappelijke (sociale status) aspecten en de marginale plaats die het geloof inneemt in de psychische huishouding van de persoon. Van de bovenstaande items zijn er twee (de nummers 27 en 29) oorspronkelijk afkomstig uit de "religious tranquility" schaal van Funk, en één (item 31) uit diens "religious solace" schaal. Item 46 is afgeleid van de ROS extrinsiek schaal. De beide resterende items (de nummers 42 en 95) zijn origineel.

Vergelijken wij de psychometrische kwaliteit - in het bijzonder de betrouwbaarheid - van deze schaal met Batsons RLI external schaal, die oorspronkelijk door hem bedoeld was als operationalisatie van de 'means' houding, dan zien wij dat de homogeniteit van de religieuze steun schaal (.90) beduidend hoger is dan de door Batson (1976) voor zijn schaal berekende waarde (.60). Inhoudelijk gezien, lijkt de door ons ontwikkelde schaal bovendien zeer veel dichter aan te sluiten bij Batsons conceptuele definitie van de 'means' houding (en bij onze interpretatie daarvan) dan de RLI external schaal.

§ 5. 4. 2

Faktor II als representatie van de geherïnterpreteerde 'quest' houding: vragende religiositeit

Op faktor II laadden tien items $\geq .40$. Twee items (de nummers 45 en 48) laadden echter tevens hoger dan .30 op een van de beide overige factoren. Voor de acht resterende items werd, zoals in onderstaande tabel weergegeven, een homogeniteit van .72 berekend (na hercodering van item 19), met item-rest korrelaties variërend tussen .58 en .32.

TABEL 5.8

VRAGENDE RELIGIOSITEIT SCHAAL (EERSTE VERSIE): $\alpha = .72$
 ITEM-REST KORRELATIES EN GEMIDDELDEN NA HERKODERING

ITEM	ITEM- REST	X	FORMULERING
51	.58	.71	Ik heb er behoefte aan om regelmatig in alle rust religieuze zaken te overdenken
20	.52	.58	Ik probeer op allerlei manieren - bijv. door te lezen - een antwoord op religieuze vragen te vinden
54	.46	.74	Ik lees regelmatig over zaken die met godsdienst te maken hebben
65	.38	.31	De voorschriften van mijn geloof zijn voor mij soms een blok aan mijn been
97	.38	.70	Voor mij is religieuze groei alleen maar mogelijk als ik regelmatig twijfel
4	.35	.79	Ik denk vaak na over zaken die op de een of andere manier te maken hebben met religie
19	.33	.73	Ik ben geen religieus persoon (negatief)
62	.32	.77	Op religieus gebied vind ik het belangrijker vragen te stellen dan definitieve antwoorden te krijgen

Op grond van de item-inhoud interpreteren wij faktor II als uitdrukking gevend aan een aantal kernaspekten van de 'quest' religiositeit. In de items wordt tot uitdrukking gebracht dat men zich uitdrukkelijk als religieus georiënteerd beschouwt (zie de negatieve lading van item 19) en dat men de verkregen religieuze inzichten voortdurend ter discussie wenst te stellen (items 65 en 62). De nadruk op een reflexieve houding ten aanzien van het geloof (lezen en denken over religieuze zaken) krijgt hiermee een zeer specifieke kleur: men wenst voortdurend nieuwe informatie op religieus gebied op te doen, waaraan de eigen religieuze opvattingen getoetst kunnen worden. Wij zien hierin een uitdrukking van het 'open', ongebonden, vrijzwevende karakter en de nadruk op religieuze groei en ontwikkeling, die de religieuze 'quest' houding naar onze mening kenmerken.

De item-rest korrelaties gaven echter aanleiding twee items (de nummers 19 en 62) te elimineren. De homogeniteit (.70) van de schaal bleef daardoor nagenoeg ongewijzigd, met item-rest korrelaties die variëren tussen .58 en .29. Inspectie van de overige items toonde aan dat geen enkel item alsnog opgenomen hoefde te worden. Daarmee was onze definitieve schaal ter meting van de 'quest' houding vastgesteld.

TABEL 5.9

VRAGENDE RELIGIOSITEIT SCHAAL DEFINITIEVE VERSIE: $\alpha = .70$
ITEM-REST KORRELATIES EN GEMIDDELDEN NA HERKODERING

ITEM	ITEM- REST	X	FORMULERING
51	.58	.71	Ik heb er behoefte aan regelmatig in alle rust religieuze zaken te overdenken
20	.54	.58	Ik probeer op allerlei manieren - bijv. door te lezen - een antwoord te vinden op religieuze vragen
54	.47	.74	Ik lees regelmatig over zaken die met godsdienst te maken hebben
65	.37	.31	De voorschriften van mijn geloof zijn voor mij soms een blok aan mijn been
4	.33	.79	Ik denk vaak na over zaken die op de een of andere manier te maken hebben met religie
97	.29	.70	Voor mij is religieuze groei alleen maar mogelijk als ik regelmatig twijfel

Bezien wij de schaal inhoudelijk in het licht van onze conceptuele definitie van de religieuze 'quest' houding als een reflexieve, op voortdurende groei gerichte, relativerende gelovigheid die gekenmerkt wordt door een zekere agnostische inslag en een daarmee gepaard gaande neiging zich niet te willen binden aan één bepaalde, welomschreven religieuze waarheid, dan blijken wij in de gekonstrueerde schaal gekomen te zijn tot de operationalisatie van een religieuze houding waarin inderdaad het bewust en actief streven naar religieuze groei en voortdurende ontwikkeling centraal staat. In vier van de zes items ligt een nadruk op een reflexief-kognitieve geloofshouding, namelijk op het verzamelen en de verwerking van informatie op religieus gebied (lezen en nadenken over religieuze zaken). Hierin wordt tot uitdrukking gebracht dat men zich niet tevreden stelt met de inhoud en de vorm van de eigen gelovigheid zoals die momenteel is, maar dat men streeft naar een voortdurende voortgang in de religieuze ontwikkeling. Naar onze mening treft dit de kern van Batsons opvattingen aangaande de 'quest' houding (in het bijzonder van onze interpretatie daarvan), namelijk dat in de gelovigheid niet de reeds verkregen religieuze inzichten op de voorgrond staan, maar de noodzaak deze inzichten voortdurend ter discussie te stellen: de religie als 'vraagstelsel'. Aan deze indruk dragen ook de beide overige items in de schaal bij. Ook in deze items wordt immers tot uitdrukking gebracht dat de gelovigheid opgevat wordt als een continu ontwikkelingsproces. Op grond daarvan willen wij deze schaal de *Vragende Religiositeit Schaal* noemen. De schaal lijkt ons op het eerste gezicht een adequate operationalisatie te zijn van een op voortdurende groei en ontwikkeling gerichte gelovigheid, waarin het stellen van religieuze vragen en de reflectie op deze vragen belangrijker worden geacht dan de eventuele antwoorden. Dit is naar onze mening het centrale conceptuele kenmerk van de 'quest' houding zoals wij die in hoofdstuk 4 interpreterden.

Twee items in bovenstaande schaal (de nummers 51 en 54) zijn afkomstig uit de ROS intrinsiek schaal. Item 65 is afgeleid van de "restriction" schaal van Batson, en item 4 is afkomstig uit de "importance"

schaal van Putney & Middleton. De beide resterende items zijn origineel. De homogeniteit van de vragende religiositeit schaal is relatief laag (.70), maar desondanks beduidend hoger dan de door Batson (1976) berekende waarde voor de RLI interactional schaal (.63), die door hem bedoeld was als operationalisatie van de religieuze 'quest' houding

§ 5. 4. 3

Faktor III als representatie van de geherinterpreteerde 'end' houding: getuigenis

Op faktor III laadden acht items hoger dan .40, waarvan één negatief (item 94). Geen enkel item bleek op een van de beide andere factoren $\geq .30$ te laden. Op grond van de iteminhouden en het teken van de ladingen interpreteren wij deze faktor als verwijzend naar een van de kenmerken van de 'end' houding, namelijk naar een religieus commitment dat zich uit in de drang te getuigen van het eigen geloof, ongeacht de konsekventies op andere levensdomeinen (maatschappelijk, financieel, sociaal) die dat mogelijkwerijs kan hebben. Betrouwbaarheidsanalyse op de acht items leverde een waarde van .70 op, met item-rest korrelaties variërend tussen .55 en .22. De items, item-rest korrelaties en gemiddelden (na herkodering van item 94) staan hieronder vermeld.

TABEL 5.10

RELIGIEUZE GETUIGENIS SCHAAL (EERSTE VERSIE): $\alpha = .70$
ITEM-REST KORRELATIES EN GEMIDDELDEN NA HERKODERING

ITEM	ITEM- REST	X	FORMULERING
90	.55	.72	Ik moet voor mijn geloof uit komen, ook al zou ik daardoor goede vrienden dreigen te verliezen
89	.54	.73	Ik moet voor mijn geloof uit komen, ook al zou ik daardoor maatschappelijk in problemen raken
96	.49	.65	Ik moet te allen tijde voor mijn geloof uit durven komen
2	.40	.50	Ik moet mijn geloof verdedigen ook al zou dat in sommige opzichten, bijv. financieel of in relaties met anderen, nadelige gevolgen voor mij hebben
70	.36	.24	Ik heb liever dat ze me er van beschuldigen een religieus fanatikus te zijn dan dat ze zeggen dat ik het allemaal niet zo nauw neem
99	.31	.62	Ik vind het belangrijker te streven naar mijn geestelijk heil dan naar mijn werelds heil
22	.29	.41	Ik zou graag meer volgens de voorschriften van mijn geloof leven dan ik momenteel doe
94	.22	.72	Ik kan niet begrijpen dat mensen bereid zijn geweest voor hun geloof te sterven (negatief)

Op grond van de in bovenstaande tabel gepresenteerde item-rest korrelaties werd besloten de items 99, 22 en 94 te elimineren. Betrouwbaarheidsberekening op de vijf resterende items toonde aan dat de homogeniteit

van de schaal hierdoor nagenoeg ongewijzigd bleef (.71), maar dat item 70 (item-rest korrelatie .26) aan deze waarde een beduidend geringere bijdrage leverde dan de overige items (item-rest korrelaties variërend tussen .59 en .45). Eliminatie van dit item verhoogde de homogeniteit van de schaal tot .74, met item-rest korrelaties variërend tussen .61 en .45. Inspectie van de nog niet in enige schaal opgenomen items toonde aan dat geen enkel item hoger dan .45 met de schaal korreleerde. Hiermee was de definitieve versie van onze schaal ter meting van onze interpretatie van de 'end' houding vastgesteld.

TABEL 5.11

RELIGIEUZE GETUIGENIS SCHAAL DEFINITIEVE VERSIE: $\alpha = .74$
ITEM-REST KORRELATIES EN GEMIDDELDEN NA HERKODERING

ITEM	ITEM- REST	X	FORMULERING
96	.61	.65	Ik moet te allen tijde voor mijn geloof uit durven komen
89	.55	.73	Ik moet voor mijn geloof uitkomen, ook al zou ik daardoor maatschappelijk in problemen raken
90	.52	.72	Ik moet voor mijn geloof uitkomen, ook al zou ik daardoor goede vrienden dreigen te verliezen
2	.45	.50	Ik moet mijn geloof verdedigen, ook al zou dat in sommige opzichten, bijv. financieel of in relaties met anderen, nadelige gevolgen voor mij hebben

De schaal omvat vier items, waarvan er drie origineel zijn. Item 2 is afgeleid van Putney & Middletons "fanatism" schaal. Bezien wij de items inhoudelijk in het licht van onze conceptuele definitie van de 'end' houding, dan zien wij dat in de gekonstrueerde schaal een nadruk ligt op de bereidheid te getuigen van het eigen geloof ongeacht de mogelijke gevolgen die dat kan hebben op sociaal en maatschappelijk gebied. Op grond daarvan willen wij dit de *Religieuze Getuigenis Schaal* noemen. In de schaal wordt met name de notie tot uitdrukking gebracht dat het geloof het leven vorm geeft, en dat het gedrag gebaseerd is op de geloofsovertuiging. Hoge scores op deze schaal brengen tot uitdrukking dat de geloofsovertuiging centraal staat in het leven. Wij menen dat daarmee de conceptuele kern van onze interpretatie van de 'end' houding in de religieuze getuigenis schaal geoperationaliseerd is. In hoeverre de bereidheid te getuigen van de eigen geloofsovertuiging is gegrondvest in een religieuze ervaring kan uit de scores op de getuigenis schaal niet worden afgeleid, en ook de nadruk op geloofszekerheid en het religieus partikularisme treffen wij als zodanig niet expliciet in de uitspraken aan. Hoewel de beide laatste elementen er wel impliciet in opgenomen lijken te zijn, duiden hoge scores op de getuigenis schaal niet noodzakelijkerwijs aan dat men op een rigide, dogmatische wijze het eigen geloof superieur acht aan andersluidende religieuze denkbeelden. Wanneer wij echter in paragraaf 4.3.1 de 'end' houding typeerden als een 'commitment zonder relativering', dan geeft de getuigenis schaal daar naar onze mening op adequate wijze uitdrukking aan.

De homogeniteit van onze religieuze getuigenis schaal (.74) is iets lager dan de door Batson (1976) berekende waarde voor de RLI internal schaal

(.80), die door hem bedoeld was als operationalisatie van de 'end' houding, waarbij echter zonder twijfel het geringere aantal items een rol zal spelen.

Hiermee willen wij onze rapportage van de schaalkonstruktie afsluiten. Wij zijn gekomen tot vier schalen waarin naar onze mening de conceptuele kern van de in hoofdstuk 4 gespecificeerde pro- en nonreligieuze houdingen wordt uitgedrukt, en die niet alleen in psychometrisch opzicht (betrouwbaarheid) lijken te voldoen, maar op het eerste gezicht ook inhoudelijk als valide beschouwd lijken te kunnen worden. De verkregen resultaten waren naar onze mening voldoende bemoedigend om de gekonstrueerde schalen in een aantal valideringsstudies aan een nadere toets te onderwerpen. Van deze studies willen wij in de navolgende hoofdstukken verslag doen.

In dit hoofdstuk willen wij ons bezig houden met de inhoudsvaliditeit van de door ons in hoofdstuk 5 ontwikkelde steun, getuigenis, vragende religiositeit en nonreligiositeit schalen. De itemlijst zoals die resteerde na afloop van de eerste fase in de schaalkonstruktie (99 uitspraken; zie paragraaf 5.1) werd voorgelegd aan een dertiental kollega-(godsdienst) psychologen. Hen werd gevraagd voor ieder item afzonderlijk te beoordelen of het al dan niet als indikator voor ieder van de gespecificeerde attitudes zou kunnen fungeren. Uit hun antwoorden op deze vraag resulteerde - op basis van overeenstemming tussen de beoordelaars - een evaluatie ten aanzien van de eventuele bruikbaarheid van ieder item. Wij zullen in dit hoofdstuk eerst verslag doen van de gehanteerde procedure en van de analyse van hun beoordelingen. Vervolgens zullen wij de schalen presenteren en van commentaar voorzien, die op basis daarvan gekonstrueerd konden worden. Tenslotte analyseren wij de overeenkomsten en verschillen met de steun, getuigenis, vragende religiositeit en nonreligiositeit schalen zoals die faktoranalytisch gekonstrueerd werden. Van een gedeelte van de hier weer te geven analyse hebben wij in een afzonderlijke publikatie (Derks & Van der Lans, 1988) reeds verslag gedaan. Dit hoofdstuk is ten dele een nadere uitwerking van de aldaar onder de noemer "Sachverständigenbewertung" gepresenteerde werkwijze.

§ 6. 1

Dataverzameling

De benaderde kollega-godsdienstpsychologen kregen de itemlijst voorgelegd met het verzoek om - op grond van een uitgebreide toelichting op de conceptualisering van de 'means', 'end', 'quest' en nonreligieuze houdingen - voor ieder item aan te geven of, naar hun persoonlijke mening, een ideaaltypische representant van ieder van deze houdingen de in het item vervatte uitspraak bevestigend danwel ontkennend zou beantwoorden. De letterlijke instructie luidde als volgt.

- 1) Ga, nadat U de toelichting hebt doorgenomen, bij Uzelf na wat U vanuit Uw ervaring als godsdienstpsycholoog al over het intrinsiek-extrinsiek onderscheid meent te weten. Vorm U een idee over de houding tegenover religiositeit van de ideaal-typische persoon met een 'means', 'end', 'quest' of nonreligieuze houding.
- 2) Lees het eerste item en stel U daarbij de vraag "zou een 'means' religieus persoon op deze uitspraak met 'ja' of met 'nee' antwoorden?" Vul achter de uitspraak 'ja' of 'nee' in. Bent U van mening dat hij/zij zowel ja als nee zou kunnen antwoorden (m.a.w. wanneer U het item inhoudelijk niet relevant acht voor de omschrijving van de betreffende oriëntatie) vul dan een '?' in. Acht U zichzelf niet in staat een oordeel te geven, vul dan een 'X' in.

- 3) Doe vervolgens hetzelfde voor een 'end' religieus persoon, een persoon met een 'quest' oriëntatie en een nonreligieus persoon.
- 4) Werk op deze manier de gehele lijst af.

Van alle dertien aangeschreven kollega's werden volledig ingevulde itemlijsten retour ontvangen. Het doel van de op deze gegevens uitgevoerde analyse was te komen tot een selectie van de uitspraken die, volgens de deskundig geachte kollega's, het beste zouden differentiëren tussen de genoemde oriëntaties. Daartoe werd de analyseprocedure gehanteerd zoals wij die hieronder weergeven.

§ 6. 2

Data-analyse

De analyse van de verkregen beoordelingen vond plaats in een zestal fasen. Op elk van deze fasen zullen wij een nadere toelichting geven.

Fase I

Eerst werd als criterium gesteld dat tenminste elf van de dertien deskundigen per item en per oriëntatie hetzelfde antwoord gegeven moesten hebben. Dit criterium is uiteraard arbitrair, maar lijkt ons zeker niet te laag gekozen. Laten wij als voorbeeld nemen de oordelen met betrekking tot het item "de beste manier om mensen te helpen die met religieuze vragen worstelen, is door te laten zien hoe mijn leven zin heeft gekregen door het antwoord dat ik zelf gevonden heb". Ten aanzien van deze uitspraak waren de beoordelingen van de deskundigen als volgt.

'Means' houding: vier deskundigen waren van oordeel dat een 'means' religieus persoon op deze uitspraak met 'ja' zou antwoorden; zeven waren van oordeel dat zulk een persoon met 'nee' zou antwoorden; twee deskundigen gaven geen oordeel. Konklusie: er is onvoldoende overeenstemming tussen de beoordelingen om enigerlei antwoord op deze uitspraak als potentiële indicatie voor de 'means' houding te kunnen beschouwen.

'End' houding: twaalf maal 'ja', één maal geen oordeel. Konklusie: er is voldoende overeenstemming tussen de beoordelingen om een bevestigend antwoord op deze uitspraak te beschouwen als een mogelijke indicatie voor de 'end' houding.

'Quest' houding: één maal 'ja'; negen maal 'nee'; drie maal geen oordeel. Konklusie: onvoldoende overeenstemming.

Nonreligiositeit: negen maal 'nee'; vier maal geen oordeel. Konklusie: onvoldoende overeenstemming.

Fase II

Als tweede stap in de analyse werd nagegaan bij welke uitspraken de beoordelingen door de deskundigen voor geen enkele oriëntatie in voldoende mate met elkaar overeenstemden. Dit bleken 26 uitspraken te zijn. Deze items werden als niet-bruikbaar beschouwd.

Fase III

Als derde fase werd bij de 73 resterende items nagegaan of uitspraken aangetroffen konden worden waarbij de oordelen van de deskundigen voor elk van de vier oriëntaties in voldoende mate met elkaar overeenstemden. Dit bleek bij één uitspraak ("godsdiens interesseert mij niet") het geval te zijn. Volgens de deskundigen zouden nonreligieuze personen hierop met 'ja' antwoorden, en zouden alle anderen met 'nee' antwoorden. Op grond hiervan werd een bevestigend antwoord op deze uitspraak beschouwd als indicatie voor nonreligiositeit.

Fase IV

Vervolgens bleek - in de vierde fase - dat de deskundigen bij negen uitspraken voor drie oriëntaties tot een gelijkkluidend oordeel waren gekomen. Bij één van deze uitspraken bleken zij echter overeen te stemmen in hun oordeel dat pro-religieuze personen ontkennend zouden antwoorden (maar stemden zij dus niet in voldoende mate overeen dat nonreligieuze personen bevestigend zouden antwoorden). Wat betreft vijf van de overige acht items waren de deskundigen van oordeel dat een bevestigend antwoord een indicatie voor nonreligiositeit is; bij twee andere items was hun oordeel dat een ontkennend antwoord een indicatie voor nonreligiositeit is; bij één uitspraak was hun nagenoeg eensluidend oordeel dat een bevestigend antwoord als een indicatie voor de 'quest' houding beschouwd dient te worden.

Fase V

In de vijfde fase werd nagegaan bij welke uitspraken de deskundigen voor twee van de vier oriëntaties tot een voldoende mate van overeenstemming in hun oordeel waren gekomen. Dit bleken 27 items te zijn. Deze uitspraken werden als niet-buikbaar beschouwd, omdat er geen gronden aanwezig zijn waarop een beslissing gebaseerd kon worden ten aanzien van de vraag voor welke van deze beide houdingen zij een positieve danwel negatieve indicatie zouden moeten vormen.

Fase VI

In de zesde - afsluitende - fase werden de resterende 36 items (met andere woorden alle items voor welke de deskundigen bij slechts één oriëntatie in voldoende mate tot een gelijkkluidend oordeel waren gekomen) beschouwd als mogelijke positieve (25 items) of negatieve (elf uitspraken) indicatoren voor de betreffende oriëntatie.

§ 6. 3

De 'deskundigen'-schalen

Het eindresultaat van de procedure zoals in de voorgaande paragraaf beschreven, was dat de door ons te ontwerpen schalen - zou de schaalkonstruktie hebben plaatsgevonden op basis van de beoordelingen door

deskundigen - in totaal 45 items zouden hebben omvat, als volgt verdeeld over de verschillende oriëntaties.

§ 6. 3. 1

Nonreligiositeit zoals geïnterpreteerd door de deskundigen

Een schaal ter meting van de nonreligieuze houding zoals die vanuit de deskundigenbeoordelingen kon worden afgeleid, zou elf uitspraken hebben omvat. Op zeven uitspraken was volgens de deskundigen een bevestigend antwoord voor deze houding indicatief, op de vier overige uitspraken was volgens hen een ontkennend antwoord indicatief voor nonreligiositeit.

TABEL 6.1

**VANUIT DE DESKUNDIGENBEOORDELINGEN AFGELEIDE OPERATIONALISATIE
VAN DE NONRELIGIEUZE HOUDING**

NR	FORMULERING
19	Ik ben geen religieus persoon
26	Ik hoef niet godsdienstig te zijn als ik maar altijd het goede probeer te doen
34	Godsdienst interessert me niet
35	Ik kan met godsdienst weinig aanvangen in mijn leven
36	Ik vind godsdienst ouderwets
37	De godsdienst is zo vaak gebruikt voor de rechtvaardiging van vooroordeel en diskriminatie dat ik er geen vertrouwen meer in kan hebben
85	Ik kan mensen die menen op religieus gebied de waarheid in pacht te hebben, niet uitstaan
4	(ontkennend) Ik denk vaak na over zaken die op de een of andere manier te maken hebben met religie
11	(ontkennend) Ik heb - net als zoveel andere mensen - behoefte aan een door God gegeven zekerheid
18	(ontkennend) Ik ben mij af en toe bewust van de aanwezigheid van iets Goddelijks
54	(ontkennend) Ik lees regelmatig over zaken die met godsdienst te maken hebben

Vergelijken wij deze items inhoudelijk met onze interpretatie van nonreligiositeit in termen van 'religieuze desinteresse', dan blijkt in de uitspraken inderdaad de irrelevantie van de godsdienst voor het persoonlijk, sociaal en maatschappelijk leven tot uitdrukking te worden gebracht. De meest extreme stellingname lijkt verwoord te zijn in de uitspraken over 'de rechtvaardiging van vooroordeel en diskriminatie door de godsdienst', en over 'het niet kunnen en willen omgaan met religieuze fanatici'. In één item wordt de afwezigheid van religieuze ervaringen tot uitdrukking gebracht.

§ 6. 3. 2

'Means' religiositeit zoals geïnterpreteerd door de deskundigen

Volgens het oordeel van de deskundigen zou een schaal ter meting van de 'means' houding negen uitspraken hebben omvat, waarbij volgens hen in

alle gevallen een bevestigend antwoord als indicatief voor deze houding opgevat zou moeten worden. Wij geven deze items hier weer.

TABEL 6.2

**VANUIT DE DESKUNDIGENBEOORDELINGEN AFGELEIDE OPERATIONALISATIE
VAN DE 'MEANS' HOUDING**

NR	FORMULERING
13	In mijn geloof vind ik de kracht om met de problemen van het leven klaar te komen
28	Het vertrouwen op een leven-na-dit-leven maakt mij gelukkig
29	Mijn geloof geeft mij een gevoel van zekerheid, veiligheid en geborgenheid
42	De zekerheid die mijn geloof mij biedt maakt mijn leven gemakkelijker
46	Mijn geloof is mij tot steun en troost als ik het moeilijk heb
55	Door mijn belangstelling voor religie worden mijn behoeften aan sociaal contact en houvast in het leven bevredigd
73	Ik heb, net als ieder ander mens, behoefte aan het gevoel van geborgenheid dat religieuze gemeenschappen bieden
84	Mijn geloof leert mij wat goed en kwaad is
86	Mijn geloof verschaft mij orde en regelmaat in het leven

Vergelijken wij bovenstaande items inhoudelijk met de karakteristieken van de 'means' religiositeit zoals wij die aan het slot van paragraaf 4.2 vermeld hebben, dan blijkt in deze uitspraken primair het utilitaire karakter van deze religieuze houding tot uitdrukking te worden gebracht. Er ligt een duidelijke nadruk op positieve psychische (geluk, vertrouwen, steun, troost, zekerheid, duidelijkheid, orde en regelmaat) en sociale effecten (kontakten, geborgenheid) van het geloof. Of het geloof in de psychische huishouding van het individu een relatief geringe importantie bezit, kan uit deze uitspraken niet worden afgeleid, en ook naar positieve maatschappelijke effecten (sociale status) wordt niet verwezen.

§ 6. 3. 3

De 'quest' houding zoals geïnterpreteerd door de deskundigen

De schaal ter meting van de religieuze 'quest' houding zoals die uit de deskundigenbeoordelingen afgeleid kon worden, omvatte veertien uitspraken, waarbij volgens de beoordelaars zes maal een bevestigend, en acht maal een ontkennend antwoord voor deze houding indicatief zou zijn.

TABEL 6.3

VANUIT DE DESKUNDIGENBEOORDELINGEN AFGELEIDE OPERATIONALISATIE VAN DE 'QUEST' RELIGIOSITEIT

NR	FORMULERING
8	Ik weet niet of ik in een God kan geloven
61	Ik waardeer mijn religieuze twijfels en onzekerheden als iets positiefs
69	Ik wil me niet strak aan een religieuze overtuiging binden
80	Mijn religiositeit blijkt niet zozeer uit het feit dat ik mijn religieuze plichten vervul, maar uit het feit dat ik andere mensen help als zij in nood verkeren
81	Ik geloof niet dat ik ooit in mijn leven op religieus gebied een definitieve waarheid zal ontdekken
87	In mijn omgang met anderen maakt het voor mij geen verschil of ze dezelfde religieuze overtuiging hebben als ik
3	(ontkennend) De wereld zou er heel wat beter uit zien als iedereen hetzelfde geloof had als ik
21	(ontkennend) Ik ben er van overtuigd dat mijn religieuze opvattingen de enige echte waarheid zijn
63	(ontkennend) Wat er in de wereld ook allemaal gebeurt, de eeuwige waarheden van mijn geloof kunnen er niet door aangetast worden
70	(ontkennend) Ik heb liever dat ze me er van beschuldigen een religieus fanaticus te zijn dan dat ze zeggen dat ik het allemaal niet zo nauw neem
77	(ontkennend) Het ergste dat mij kan overkomen, is dat ik mijn geloof zou verliezen
78	(ontkennend) Alleen omdat ik me zoveel mogelijk probeer te houden aan mijn religieuze plichten mag ik me met recht een religieus mens noemen
79	(ontkennend) Ik vind belangrijk dat de mensen waar ik veel mee omga dezelfde religieuze overtuiging hebben als ik
82	(ontkennend) Ik moet er niet aan denken dat ik ooit mijn geloof zou kunnen verliezen

Vergelijking van deze items met de door ons aan het slot van paragraaf 4.3.2 geformuleerde karakteristieken van de religieuze 'quest' houding toont aan dat de aldaar vermelde humanitaire ethiek en moraal ("Samaritanisme") inderdaad in een aantal uitspraken tot uitdrukking wordt gebracht, evenals het respekteren van de opvattingen van andersgelovigen en de twijfelbereidheid. De sterkste nadruk lijkt echter te liggen op het 'vrijzwevende', agnostisch-relativerende karakter van de 'quest' houding. Het meest duidelijk blijkt dit wellicht uit het feit dat in alle items de gelovigheid in wezen in negatieve termen gedefinieerd is, niet alleen omdat bij meer dan de helft van de uitspraken een ontkennend antwoord volgens de deskundigen indicatief zou zijn voor de 'quest' houding, maar ook omdat in de overige items telkens sprake is van formuleringen in termen van "ik geloof *niet* ...", "ik vind *niet* erg ...", "ik weet *niet* ...", etc. Met andere woorden, de deskundigen waren blijkbaar wel eensluidend in hun oordeel over welke structurele kenmerken in de godsdienstigheid van 'quest' gelovigen *niet* aanwezig zijn, maar zij konden niet tot een in *positieve* termen gestelde structureel psychologische definitie van deze religieuze houding komen. Daarbij kan men zich afvragen of dit een relativering inhoudt van de deskundigheid van de deskundigen danwel een uitdrukking is van een kenmerk van de 'quest' houding. Naar onze mening is dit laatste het geval. Tenslotte valt bij de operationalisatie van de 'quest' houding zoals die uit de deskundigenbeoordelingen kon worden afgeleid op

dat uit deze items niet opgemaakt kan worden of de gelovigheid berust op een religieuze ervaring, laat staan van welke aard ('metafysisch' of 'a-metafysisch') deze ervaring zou zijn.

§ 6. 3. 4

'End' religiositeit zoals geïnterpreteerd door de deskundigen

Vanuit de analyse van de deskundigenbeoordelingen zoals in paragraaf 6.2 weergegeven, konden wij afleiden dat een schaal ter meting van de 'end' religiositeit elf uitspraken zou hebben omvat. Op negen uitspraken zou volgens de deskundigen een bevestigend antwoord indicatief zijn voor 'end' houding, terwijl deze op de twee overige uitspraken in een ontkennend antwoord tot uitdrukking zou komen.

TABEL 6.4

VANUIT DE DESKUNDIGENBEOORDELINGEN AFGELEIDE OPERATIONALISATIE VAN DE 'END' HOUDING

NR	FORMULERING
1	De beste manier om mensen te helpen die met religieuze vragen worstelen, is door te laten zien hoe mijn leven zin heeft gekregen door het antwoord dat ik zelf gevonden heb
2	Ik moet mijn geloof verdedigen ook al zou dat in sommige opzichten, bijv. financieel of in relaties met anderen, nadelige gevolgen voor mij hebben
22	Ik zou graag meer volgens de voorschriften van mijn geloof leven dan ik momenteel doe
23	Ik zou het erg vinden mijn geloof te verliezen
89	Ik vind dat ik voor mijn geloof uit moet durven komen, ook al zou ik daardoor maatschappelijk in problemen raken
90	Ik vind dat ik voor mijn geloof uit moet durven komen, ook al zou ik daardoor goede vrienden dreigen te verliezen
96	Ik moet te allen tijde voor mijn geloof uit durven komen
98	Mijn geloof heeft mij een duidelijk antwoord gegeven op mijn vragen naar de betekenis van het leven
99	Ik vind het belangrijker te streven naar mijn geestelijk heil dan naar mijn werelds heil
43	(ontkennend) Hoewel ik gelovig ben, is godsdienst niet zo belangrijk in mijn leven
94	(ontkennend) Ik kan niet begrijpen dat mensen bereid zijn geweest voor hun geloof te sterven

Vergelijken wij bovenstaande uitspraken inhoudelijk met de karakteristieken van de 'end' religiositeit zoals wij die aan het slot van paragraaf 4.3.1 vermeld hebben, dan zien wij dat in deze items primair tot uitdrukking wordt gebracht de bereidheid tot het trekken van verregaande gedragskonsequenties uit het geloof. In ongeveer de helft van bovenstaande items is sprake van een bereidheid van het eigen geloof te getuigen, ongeacht de eventuele gevolgen op andere levensdomeinen dan het religieuze. Ook op grond van de inhoud van een aantal andere items kunnen wij konkluderen dat volgens de deskundigen voor de 'end' religiositeit niet alleen karakteristiek is dat in het denken en doen van deze mensen de godsdienst een centrale plaats

inneemt, maar dat tevens het geloof in het dagelijks leven tot uitdrukking dient te komen. Uit de uitspraken kan niet worden afgeleid of het geloof gefundeerd is in een (metafysisch transcendente) religieuze ervaring.

§ 6. 4

De steun, getuigenis, vragende religiositeit en nonreligiositeit schalen in het licht van de deskundigenbeoordelingen der afzonderlijke items

Wanneer wij de steun, getuigenis, vragende religiositeit en nonreligiositeit schalen zoals wij die in hoofdstuk 5 door middel van faktoranalyse gekonstrueerd hebben, inhoudelijk vergelijken met de bovenstaande "schalen" zoals die vanuit de deskundigenbeoordelingen resulteerden, komen wij tot de volgende konklusies.

De nonreligiositeit schaal

Zoals wij in de voorgaande paragraaf hebben vermeld, zou een operationalisatie van nonreligiositeit gebaseerd op het oordeel van de deskundigen elf uitspraken hebben omvat. In deze items ligt een nadruk op de irrelevantie van de godsdienst voor het persoonlijk, maatschappelijk en sociaal leven. Van de acht items in onze faktoranalytisch gekonstrueerde nonreligiositeit schaal zijn er vijf in deze lijst opgenomen. De drie overige items (de nummers 33, 53 en 64) waren ieder door de deskundigen als potentiële indikator voor twee houdingen beoordeeld en waren om die reden door ons in geen enkele 'deskundigen'-schaal opgenomen. Ten aanzien van de iteminhoud van onze nonreligiositeit schaal konkluderen wij dat deze nauw aansluit bij de conceptuele omschrijving van nonreligiositeit zoals wij die in paragraaf 4.4 geformuleerd hebben zowel als bij de interpretatie daarvan door de deskundigen.

De religieuze steun schaal

We hebben in de voorgaande subparagraaf gezien dat een operationalisatie van de 'means' oriëntatie zoals die vanuit de deskundigenbeoordelingen gekonstrueerd had kunnen worden, negen uitspraken zou hebben omvat, waarin primair het utilitaire karakter van deze religieuze houding tot uitdrukking komt. Thematisch lijken er daarmee geen verschillen te bestaan met de religieuze steun schaal zoals wij die faktoranalytisch konstrueerden. De overeenstemming gaat echter nog verder. Van de zes items in de religieuze steun schaal zijn er namelijk drie (de items 29, 42 en 46) ook opgenomen in de door de deskundigen voorgestelde operationalisatie van de 'means' houding. Wat betreft item 31 was er bij de deskundigen onvoldoende overeenstemming geweest om het in enige schaal te kunnen plaatsen. De items 27 en 95 tenslotte bleken door de deskundigen als potentiële indicatoren voor zowel de 'means' als de 'end' houding beoordeeld te zijn, en waren om die reden door ons in geen van beide 'deskundigen'-schalen opgenomen. Onze konklusie uit deze vergelijking is dat in de religieuze steun schaal de kern van de 'means' religiositeit is geoperationaliseerd zoals die niet alleen in

onze conceptuele definitie verwoord is maar zoals die blijkbaar ook door de deskundigen was opgevat.

De vragende religiositeit schaal

Door de deskundigen waren veertien items beoordeeld als potentiële indicatoren van de 'quest' houding. In deze items - waarin een nadruk ligt op het vrijzwevende karakter van deze religieuze houding - wordt echter met name tot uitdrukking gebracht welke structurele elementen in de godsdienstigheid van een 'quest' gelovige volgens de deskundigen *niet* aanwezig zouden zijn. Wij hebben er reeds op gewezen dat al deze items feitelijk een negatieve operationele definitie van de 'quest' houding representeren. In onze vragende religiositeit schaal komt daarentegen meer een positieve definitie tot uitdrukking, namelijk een gerichtheid op voortdurende groei en ontwikkeling van het persoonlijk geloof op basis van een reflexief-kognitieve informatie-verwerving en -verwerking op religieus gebied. Op grond hiervan valt het te begrijpen dat geen enkel item in de vragende religiositeit schaal is opgenomen in de lijst van door de deskundigen als potentiële indicatoren voor de 'quest' houding beoordeelde uitspraken. Desondanks is er een niet geringe mate van overeenstemming tussen de vragende religiositeit schaal en de deskundigenbeoordelingen. Met betrekking tot vijf van de zes items in de vragende religiositeit schaal (alleen voor item 65 geldt dit niet) waren de deskundigen namelijk wel degelijk eensluidend geweest in hun oordeel dat zij een potentiële indikator voor de 'quest' houding zouden zijn, maar waren zij dat ook ten aanzien van een van de andere houdingen geweest. Om die reden hadden wij besloten deze items niet in de 'deskundigen'-schaal op te nemen. Op grond van deze overeenstemming menen wij echter dat de verschillen tussen de interpretatie van de 'quest' houding door de deskundigen en de iteminhoud van de vragende religiositeit schaal minder groot zijn dan wellicht in eerste instantie gekonkludeerd zou kunnen worden. De nadruk in de vragende religiositeit schaal op religieuze groei enerzijds (het voortdurend zoeken van nieuwe inzichten) en op openheid in de door de deskundigen voorgestelde operationalisatie van de 'quest' religiositeit anderzijds (het niet willen binden aan enigerlei ideologische religieuze waarheid) lijken ons twee verwante aspecten van de 'quest' houding te zijn. Bovendien menen wij ten eerste dat een positieve operationalisatie de voorkeur verdient boven een negatieve, en ten tweede dat de vragende religiositeit schaal inhoudelijk minstens zo dicht aansluit bij de kernthematiek van onze conceptuele definitie van de 'quest' houding (zoals geformuleerd in paragraaf 4.3.2) als de iteminhoud van de uitspraken die door de deskundigen als indicatoren voor deze houding beoordeeld waren.

De religieuze getuigenis schaal

De operationalisatie van de 'end' religiositeit zoals die uit de deskundigenbeoordelingen resulteerde, omvatte elf uitspraken waarin een nadruk ligt op de bereidheid van het eigen geloof te getuigen ongeacht de eventuele negatieve gevolgen op andere levensdomeinen dan het religieuze. Het moge duidelijk zijn dat in onze getuigenis schaal exakt ditzelfde thema geoperationaliseerd is. De vier items in deze schaal zijn alle opgenomen in de

lijst van items die door de deskundigen als potentiële indicatoren van de 'end' houding waren beoordeeld. Voor onze reeds eerder geformuleerde konklusie ten aanzien van de getuigenis schaal, namelijk dat daarin de kern van onze interpretatie van de 'end' houding geoperationaliseerd lijkt te zijn, vinden wij bijgevolg in de 'deskundigen'-schaal onmiskenbaar een bevestiging.

De eindkonklusie die wij willen trekken uit de in dit hoofdstuk gepresenteerde vergelijking van de faktoranalytisch gekonstrueerde schalen met de door de deskundigen voorgestelde operationalisaties van de 'means', 'end', 'quest' en nonreligieuze houdingen is dat wij voldoende inhoudelijke overeenstemming aantreffen om te kunnen konkluderen dat de religieuze steun, getuigenis, vragende religiositeit en nonreligiositeit schalen een valide operationalisatie behelzen van de concepten zoals die door de deskundigen geïnterpreteerd werden. De grootste discrepantie treffen wij aan tussen de iteminhoud van de vragende religiositeit schaal en de interpretatie van de 'quest' houding door de deskundigen. Wij menen echter dat dit niet noodzakelijkerwijs tot de konklusie hoeft te leiden dat de vragende religiositeit schaal niet valide is. Ten eerste omdat de discrepantie bij nader inzien minder groot is dan zij in eerste instantie leek te zijn, en ten tweede omdat in onze vragende religiositeit schaal een positieve definitie van de 'quest' religiositeit is geoperationaliseerd terwijl in de interpretatie van deze houding door de deskundigen vooral tot uitdrukking lijkt te komen welke karakteristieken in de 'quest' houding ontbreken. Dit neemt echter niet weg dat de resultaten van deze analyse aanleiding geven te vermoeden dat de religieuze 'quest' houding wellicht minder eenduidig en uni-dimensioneel te operationaliseren is dan de overige religieuze houdingen.

Hoofdstuk 7

PREDIKTIEVE VALIDITEIT EN DISKRIMINEREND VERMOGEN VAN DE STEUN, GETUIGENIS, VRAGENDE RELIGIOSITEIT EN NONRELIGIOSITEIT SCHALEN: 'KNOWN-GROUPS' ANALYSES

In paragraaf 3.6 hebben wij onder andere een publikatie van Batson (1976) besproken, waarin hij verslag doet van de validering van de RLI schalen. Een van deze valideringsstudies betrof een 'known-groups' onderzoek, waarin hij de 'means', 'end' en 'quest' scores van leden van een evangelische studentengroepering vergeleek met de scores van studenten die door hun betrokkenheid bij een "social service" organisatie op maatschappelijk terrein actief waren. Wij hebben dit onderzoek bekritiseerd vanwege het wel erg geringe aantal respondenten (vijftien in totaal), maar dat neemt niet weg dat de 'known-groups' procedure als zodanig inderdaad belangrijke informatie kan opleveren met betrekking tot de prediktieve validiteit en het diskriminerend vermogen van attitudenmetingen. In het voorliggende hoofdstuk zullen wij de resultaten presenteren van een aantal 'known-groups' studies waarin van de steun, getuigenis, vragende religiositeit en non-religiositeit schalen gebruik werd gemaakt. Wij sluiten daarmee aan bij de valideringsprocedures zoals door Batson gehanteerd.

De in dit hoofdstuk te rapporteren studies betreffen ten eerste een nadere analyse van de data van een steekproef van rooms-katholieke parochianen, zijnde dezelfde data waarvan wij in hoofdstuk 5 reeds gebruik hebben gemaakt tijdens de schaalconstructie. Ten behoeve van de hier te rapporteren analyses hebben wij deze steekproef onderverdeeld in een drietal subgroepen, waarbij wij zijn uitgegaan van de typering van de respondenten door hun pastores. Deze analyse sluit daarmee aan bij de valideringsprocedure zoals die ook door Finney & Newton Malony (1985) met betrekking tot de RLI schalen werd gehanteerd (zie paragraaf 3.7).

Voorts zullen wij verslag doen van een aantal studies onder populaties die eveneens als 'known-groups' beschouwd kunnen worden. In paragraaf 7.2 zullen wij - in een aantal afzonderlijke subparagrafen - de resultaten presenteren van een drietal studies onder rooms-katholieke bedevaartgangers. Aan deze studies lag de redenering ten grondslag dat wij bij zulk een populatie zeer duidelijke en met enige zekerheid voorspelbare scores op (een aantal van) de ontwikkelde schalen meenden te mogen verwachten. Het betreft hier een onderzoek onder pelgrims naar Wittem (paragraaf 7.2.1), en een tweetal onderzoeken onder Lourdesgangers. Omdat de deelnemers aan één van deze beide laatste studies de schalen twee maal hebben ingevuld (namelijk zowel vóór als na hun bedevaart), is het mogelijk vanuit dit onderzoek een oordeel te geven over de stabiliteit (test-hertest betrouwbaarheid) van onze schalen (paragrafen 7.2.2 en 7.2.3).

In paragraaf 7.3 zullen wij de scores van rooms-katholieke en gereformeerde theologiestudenten op de steun, getuigenis, vragende religiositeit en nonreligiositeit schalen analyseren. Zoals wij reeds eerder hebben aangeduid, baseert Batson zich in vrijwel al zijn onderzoeken op

data van steekproeven van theologiestudenten (cq psychologiestudenten), een gegeven dat onder andere door Weima (zie met name Weima, 1986) terecht bekritiseerd werd. Het is met name Weima's kritiek geweest die voor ons de aanleiding vormde tijdens de schaalconstructie ons (mede) te baseren op gegevens van andere respondenten dan alleen een steekproef van eerstejaars psychologiestudenten. Teneinde te kunnen onderzoeken of specifieke kenmerken van de populatie waarop Batsons onderzoeken gebaseerd zijn, van invloed kunnen zijn geweest op de resultaten van zijn schaalconstructie achtten wij het zinvol na te gaan of de scores van theologiestudenten op onze schalen afwijken van de scores van andere onderzoeksgroepen. Indien wij immers afwijkende scores van deze respondenten op onze schalen zouden aantreffen, mogen wij konkluderen dat ook in Batsons onderzoeken de aard van de steekproeven een rol zal hebben gespeeld.

In de daaropvolgende paragraaf (paragraaf 7.4) zullen wij gelijksoortige analyses presenteren met betrekking tot de scores van een steekproef van kursisten van een niet-kerkelijk 'New-age' instituut dat zichzelf presenteert als een "centrum voor menselijke bewustwording en religieuze groei". Aan dit onderzoek ligt dezelfde redenering ten grondslag als aan de onderzoeken onder bedevaartgangers: wij meenden hier een zeer typische populatie te kunnen benaderen, wier scores op de schalen op voorhand met enige zekerheid te voorspellen waren.

In de afsluitende paragraaf 7.5 zullen wij de scores van alle in dit hoofdstuk behandelde onderzoeksgroepen aan elkaar relateren. Wij hopen daaruit konklusies te kunnen trekken ten aanzien van het diskriminerend vermogen van de steun, getuigenis, vragende religiositeit en nonreligiositeit schalen.

§ 7. 1

Subgroepen in de parochianensteekproef

Zoals wij reeds in paragraaf 5.2 hebben vermeld, was onze parochianensteekproef geen random sample. De respondenten waren door hun pastores geselecteerd als ideaaltypische representanten van respectievelijk de 'means', 'end', 'quest' en nonreligieuze houding. Omdat van iedere respondent bekend was voor welke houding hij/zij geacht werd representatief te zijn, beschikten wij over de mogelijkheid hun scores op de steun, getuigenis, vragende religiositeit en nonreligiositeit schalen te relateren aan deze typering door de pastores. In onderstaande tabel presenteren wij de gemiddelde scores van iedere subgroep op iedere schaal. Idealiter - en dat is uiteraard onze verwachting dienaangaande - zou iedere respondent de hoogste score moeten behalen op de schaal die bedoeld is als operationalisatie van de houding waarvoor hij/zij door de pastores geacht werd representatief te zijn. Anders gezegd, wij verwachtten de hoogste scores op de diagonaal te zullen aantreffen. Wij hebben dit aangegeven door de werkelijke scores op de diagonaal vet te drukken. De overige scores in de tabel dienen laag (in elk geval beduidend lager) te zijn. Op de nonreligiositeit schaal verwachtten wij uiteraard zeer lage scores van alle drie subgroepen te zullen aantreffen.

Aangezien bij de berekeningen waarop deze tabel is gebaseerd, gebruik werd gemaakt van de oorspronkelijke scores (dat wil zeggen de scores vóór random toewijzing ter vervanging van 'onbekend'-scores; zie paragraaf 5.3) werd, alvorens individuele scores te berekenen, als criterium gesteld dat elke respondent maximaal één item in de getuigenis schaal en twee items in elk van de overige schalen onbeantwoord had gelaten. Twee respondenten (één uit de 'end' subgroep, de ander uit de 'quest' subgroep) voldeden niet aan deze criteria. De gegevens van deze beide respondenten (en van de respondent die door zijn pastor geselecteerd was als representatief voor de nonreligieuze houding) werden niet betrokken in de berekeningen waarop de tabel gebaseerd is.

TABEL 7.1

**GEMIDDELDE SCORES OP RELIGIEUZE ATTITUDENSCHALEN PER SUBGROEP
IN PAROCHIANENSTEEKPROEF; SUBGROEP-INDELING OP GROND VAN DE
SELEKTIE DOOR PASTORES**

SUBGROEP-INDELING	SCHAAL-SCORES			
	steun	getuigenis	vragend	nonrel
'Means' subgroep (N=13)	.95	.69	.55	.03
'End' subgroep (N=20)	.67	.65	.75	.08
'Quest' subgroep (N=19)	.43	.63	.68	.13

Wij zien dat de resultaten zoals wij die konkreet in de data terugvinden niet geheel aan onze verwachtingen voldoen. Analyseren wij bovenstaande tabel eerst met de schalen als invalshoek (de kolommen), dan blijkt dat op de nonreligiositeit schaal alle subgroepen - konform de verwachting - een bijzonder lage gemiddelde score bereiken, en dat ook op de religieuze steun schaal de scores van de subgroepen zijn zoals op voorhand verwacht mocht worden: een bijzonder hoge gemiddelde score van de door hun pastores als 'means' religieus geselecteerde personen, een bijzonder lage score van de 'quest' subgroep, en een score van de 'end' subgroep die daar tussenin ligt. Wat betreft de getuigenis schaal zien wij echter dat de drie subgroepen een ongeveer gelijke score hebben. De verwachte hoge score van de 'end' subgroep op deze schaal treffen wij niet aan. Op de vragende religiositeit schaal blijken het niet de door de pastores voor de 'quest' houding representatief geachte parochianen te zijn die de hoogste gemiddelde score behalen. De 'means' subgroep scoort inderdaad beduidend lager op deze schaal dan de 'quest' subgroep, maar het is de 'end' subgroep die gemiddeld het hoogst blijkt te scoren.

Bezien wij de tabel vervolgens met de subgroepen als invalshoek (de rijen), dan blijkt dat de pastores de ideaaltypische 'means' gelovigen welhaast perfect hebben kunnen identificeren. Ook de 'quest' subgroep voldoet in zoverre aan de verwachtingen dat wij bij deze respondenten de hoogste gemiddelde score inderdaad aantreffen op de vragende religiositeit schaal, zij het dat het verschil met de getuigenis schaal bijzonder gering is. Het lijken ons echter met name de scores van de door de pastores als 'end' subgroep geselecteerde parochianen te zijn die van de eerder uitgesproken verwachting

afwijken. Bij deze subgroep doet zich het verschijnsel voor dat de gemiddelde scores op de drie schalen weliswaar nauwelijks van elkaar verschillen, maar dat hun score op de vragende religiositeit schaal *hoger* is dan hun score op de getuigenis schaal.

Voor de verkregen resultaten zijn twee verklaringen mogelijk: de schalen voldoen niet als operationalisatie van de gespecificeerde houdingen (in het bijzonder: de getuigenis schaal differentieert niet), ofwel de geselecteerde parochianen zijn niet dermate representatief voor (onze interpretatie van) de 'means', 'end' en 'quest' houdingen als de pastores meenden. De eerste verklaring willen wij geenszins uitsluiten, maar wij achten de tweede verklaringmogelijkheid meer voor de hand te liggen. In dit verband willen wij ten eerste wijzen op het feit dat de korte omschrijvingen van de religieuze attitudes zoals wij die aan de pastores hadden voorgelegd, gebaseerd zijn op de conceptuele kenmerken die wij in hoofdstuk 4 gespecificeerd hebben, maar die pas in hoofdstuk 5 - als resultaat van de schaalkonstruktie - ingeperkt werden tot wat wij interpreteren als de kern van de begrippen. Het komt ons echter voor dat de conceptuele kern van de 'end' en (vooral) de 'quest' houdingen complexer is dan die van de 'means' houding, als gevolg waarvan het voor de pastores waarschijnlijk moeilijker is geweest ideatypische 'end' en 'quest' parochianen te identificeren. Ten tweede willen wij wijzen op een gelijksoortige problematiek die Finney & Newton Malony (1985) ontmoetten in het onderzoek waarvan wij in paragraaf 3.7 verslag hebben gedaan. Ook zij hadden gebruik gemaakt van een procedure waarbij respondenten door hun pastores op grond van korte omschrijvingen van de oriëntaties werden geselecteerd als ideatypische 'means', 'end' of 'quest' gelovigen, en ook zij vonden niet duidelijk de verwachte verbanden tussen de selectie door de pastores en de uiteindelijke scores van de respondenten. Hun konklusie luidt dat dit resultaat "lends no support to the validity of the Means, the End and Quest dimension" (met andere woorden, zij trekken hieruit een negatieve konklusie niet ten aanzien van de schalen maar ten aanzien van de concepten). Deze konklusie kwalificeren zij echter door middel van de er onmiddellijk aan voorafgaande zinsnede "if one presumes the pastors to be accurate and reliable in their nominations" (Finney & Newton Malony, 1985, 409). Dit lijkt ons een nette manier te zijn om twijfel uit te spreken over de selectie.

Overigens is het in dit verband niet onbelangrijk er op te wijzen dat de door Finney & Newton Malony gevolgde procedure op minstens één punt afwijkt van onze werkwijze, een afwijking die onze resultaten wellicht gedeeltelijk kan verklaren. Finney & Newton Malony delen mee dat hun respondenten door de pastores waren geselecteerd "*as being high on each dimension of religious orientation and low on the other two dimensions*" (Finney & Newton Malony, 1985, 408; kursivering toegevoegd). Deze beperking hadden wij de pastores niet expliciet gesteld. Dit kan tot gevolg hebben gehad dat zij bij hun selectie van parochianen wellicht onvoldoende bewust zijn geweest van de noodzaak uitsluitend personen te selecteren in wier gelovigheid slechts één van de gespecificeerde houdingen centraal staat. Aanwijzingen hiervoor vinden wij in de korrelaties tussen de pro-religieuze

schalen zoals wij die aantreffen in de afzonderlijke subgroepen. In onderstaande tabel zijn deze korrelaties weergegeven.

TABEL 7.2
INTER-SCHAALKORRELATIES IN DE PAROCHIANENSTEEKPROEF PER
SUBGROEP; INDELING VIA SELEKTIE DOOR PASTORES (* = $p \leq .01$)

SUBGROEP-INDELING	ATTITUDENSCHALEN		
		getuigenis	vragend
'Means' subgroep (N=13)	steun getuigenis	.29	.16 .00
'End' subgroep (N=20)	steun getuigenis	.29	-.50* .01
'Quest' subgroep (N=19)	steun getuigenis	.01	-.20 -.03

De matrix toont dat in alle subgroepen een verband tussen vragende religiositeit en getuigenis ontbreekt. Een samenhang tussen religieuze steun en getuigenis ontbreekt in de 'quest' subgroep, maar is in de beide andere subgroepen wel aanwezig, zij het dat deze (positieve) korrelaties niet significant zijn vanwege het geringe aantal respondenten in elk van deze beide subgroepen. In de 'end' subgroep is de korrelatie tussen religieuze steun en vragende religiositeit negatief ($p \leq .01$) terwijl deze in de beide andere subgroepen varieert tussen laag positief en laag negatief

Weliswaar treffen wij - vanwege de geringe aantallen respondenten per subgroep - in bovenstaande matrix slechts één korrelatie aan die significant is op .01 nivo, maar dit neemt niet weg dat desondanks de scores op de verschillende schalen op velerlei manieren - en variërend per subgroep - met elkaar blijken te kunnen samenhangen. Vooral bij de 'end' subgroep treffen wij relatief hoge positieve en negatieve korrelaties tussen de schalen aan. Alleen het ontbreken van een korrelatie tussen vragende religiositeit en getuigenis lijkt over alle subgroepen een stabiel gegeven te zijn. In de gevonden inter-schaal korrelaties zien wij een mogelijke verklaring voor de diskrepantie tussen de werkelijke en de verwachte scores van met name de 'end' subgroep op de steun, getuigenis en vragende religiositeit schalen.

§ 7. 2

Onderzoek onder bedevaartgangers

Van de door ons ontwikkelde schalen werd gebruik gemaakt in een aantal studies onder bedevaartgangers. Van twee in deze paragraaf te rapporteren onderzoeken hebben wij reeds in een eerdere publikatie verslag gedaan (Derks, 1988). De analyses waarop dat artikel gebaseerd is, hadden echter plaatsgevonden op de data van beide steekproeven gezamenlijk. Het betreft twee studies van beperkte omvang onder pelgrims naar Lourdes en pelgrims naar Wittem (een klein bedevaartsoord in Zuid-Limburg waar Gerardus Majella en Maria vereerd worden; voor een beschrijving van Wittem

als bedevaartplaats zie Evers & Post, 1986). Deze beide onderzoeken waren - binnen het kader van het door de vakgroep sociale wetenschappen van de Universiteit voor Theologie en Pastoraat te Heerlen uitgevoerd onderzoeksproject "Bedevaart als Ritueel" - bedoeld als voorbereiding voor de test-hertest studie onder Lourdesgangers waarvan wij in paragraaf 7.2.3 verslag zullen doen. In de beide eerstvolgende subparagrafen zullen wij nader ingaan op de scores van de pelgrims naar Wittem (paragraaf 7.2.1) en de pelgrims naar Lourdes (paragraaf 7.2.2) op de steun, getuigenis en vragende religiositeit schalen.

§ 7. 2. 1

Religieuze attitudes van pelgrims te Wittem

In beide vooronderzoeken was gekozen voor een voormeting-nameting design. Aan het onderzoek onder Wittemgangers werd in de voormeting deelgenomen door 81 pelgrims en in de nameting door 68 pelgrims. De religieuze attitudeschalen waren in de nameting opgenomen.

Van Uden & Pieper (1988, 147) typeren de pelgrims die aan dit onderzoek deelnamen als volgt. "Onze [gemiddelde] respondent is katholiek (100%), 63 jaar oud en van het vrouwelijk geslacht (82%). Zij is gehuwd of weduwe (88%) en heeft 6 kinderen. Haar beroep is huisvrouw (75%), haar hoogste schoolopleiding is lager onderwijs (62%) en zij stemt op het CDA (72%). Zij is vaker dan 10 maal naar Wittem geweest (71%), maar ook andere bedevaartplaatsen worden frequent bezocht (78%). Minstens eenmaal in de week gaat zij ter kerke in de eigen parochie (90%), waarmee ze zich sterk (31%) tot zeer sterk (43%) verbonden voelt". De hier genoemde percentages zijn weliswaar gebaseerd op de aantallen bedevaartgangers die aan de voormeting deelnamen, maar zullen niet wezenlijk anders zijn voor degenen waarvan zowel vanuit de voor- als vanuit de nameting gegevens beschikbaar zijn.

Op grond van de overweging dat de nonreligiositeit schaal bij deze respondenten bepaalde weerstanden zou kunnen oproepen, zowel als de overweging dat zij voor deze steekproef minder relevant zou zijn, werd besloten aan de pelgrims uitsluitend de steun, getuigenis en vragende religiositeit schalen voor te leggen. Gezien bovenstaande typering van de 'gemiddelde' Wittemgangster door Van Uden & Pieper lijkt deze beslissing gerechtvaardigd: het ligt niet in de lijn der verwachting dat wij te Wittem enige pelgrim zouden hebben aangetroffen die hoog op de nonreligiositeit schaal gescoord zou hebben.

Van Uden & Pieper (1988) konden in de motivaties van deze pelgrims een viertal motivatiecomplexen onderscheiden: A) hulp vragen aan God of Gerardus (cq danken voor reeds ontvangen hulp), B) boete doen bij Jezus en Maria, C) de bedevaartplaats als devotioneel centrum, en D) rekreatieve en sociaal-traditionele motieven. Zij vermelden echter dat eerstgenoemde rubriek op gemiddeld zo'n 85% van alle Wittemgangers van toepassing is. De overige motieven werden elk door plusminus 75, respectievelijk 60 en 35% van de

pelgrims op hun bedevaart van toepassing verklaard (Van Uden & Pieper, 1988, 154-155).

Gezien de sterke nadruk op motivaties waarin de vraag om hulp, steun, troost, bescherming, etc. tot uitdrukking komt, mogen wij verwachten dat deze pelgrims bijzonder hoog zullen scoren op onze religieuze steun schaal, waarin immers dezelfde thematiek geoperationaliseerd is. Wat betreft de getuigenis en vragende religiositeit schalen zouden wij op basis van uitsluitend de bedevaartmotivaties een minder duidelijke voorspelling kunnen doen. Uit bovenvermelde typering door Van Uden & Pieper lijken wij echter te mogen afleiden dat deze pelgrims overtuigde gelovigen zijn, in wier leven het geloof een centrale plaats inneemt. Op grond daarvan lijkt een hoge score op de getuigenis schaal waarschijnlijk. Wat betreft de vragende religiositeit schaal menen wij - eveneens op grond van de bovenvermelde typering, maar ook op grond van de gegevens zoals gerapporteerd door Oosterwijk, Hensgens, Pieper & Van Uden (1986) - een zeer veel lagere score te kunnen voorspellen. In deze schaal staan de reflectie op het eigen geloof en het lezen en denken over godsdienstige zaken immers in functie van een op voortdurende groei en ontwikkeling gerichte gelovigheid, hetgeen een vorm van gelovigheid is die niet goed lijkt te passen bij de hoogbejaarde, 'volksreligieuze' (Van Uden & Pieper, 1988, 156-158) Wittempelgrims zoals die aan dit onderzoek deelnamen.

In de onderstaande tabel zijn de gemiddelde scores (plus standaard deviaties) van de deelnemers aan dit vooronderzoek op de religieuze steun, getuigenis en vragende religiositeit schalen vermeld, alsmede de betrouwbaarheidscoëfficiënten van de schalen en de inter-schaal correlaties. Individuele scores op de schalen werden uitsluitend berekend bij een bepaald minimum aantal ingevulde items per schaal (zie paragraaf 7.1). De gestelde criteria hadden tot gevolg dat de aantallen respondenten waarvoor een score berekend kon worden, variëren per schaal (steun schaal: N=67; getuigenis schaal: N=61; vragende religiositeit schaal: N=59). Hieruit blijkt dat relatief veel respondenten een aantal items in de beide laatstgenoemde schalen onbeantwoord had gelaten. Op de plaats waar wij een hoge score verwachtten, hebben wij de werkelijke score vet gedrukt.

TABEL 7.3

WITTEMPELGRIMS: GEMIDDELDE SCORES EN STANDAARD DEVIATIES,
BETROUWBAARHEIDSKOEFFICIENTEN EN INTER-SCHAAL KORRELATIES
(* = $p \leq .01$) STEUN, GETUIGENIS EN VRAGENDE RELIGIOSITEIT SCHALEN

SCHALEN	X	sd	α	SCHALEN	
				getuigenis	vragende
steun (N=67)	.92	.21	.86	.63*	.35*
getuigenis (N=61)	.82	.29	.77		.54*
vragende (N=59)	.56	.28	.69		

Interpreteren wij de gegevens zoals vermeld in bovenstaande tabel, dan blijkt dat wij bij de Wittemgangers inderdaad de voorspelde hoge score op de religieuze steun schaal aantreffen (een gemiddelde score van .92 bij een

maximaal haalbare score van 1.00). De gemiddelde score van de pelgrims op de getuigenis schaal is een fractie lager, maar lijkt ons eveneens - zoals voorspeld - opvallend hoog te zijn. De gemiddelde score van de pelgrims op de vragende religiositeit schaal is inderdaad - zoals voorspeld - beduidend lager dan hun gemiddelde scores op de beide overige schalen.

Bezien wij voorts de homogeniteitscoëfficiënten, dan blijken deze niet noemenswaardig af te wijken van de waarden die wij in hoofdstuk 5 voor de (geaggregeerde) studenten- en parochianensteekproeven konden berekenen. De inter-schaal korrelaties daarentegen zijn opmerkelijk. In paragraaf 7.1 hebben wij immers niet alleen gezien dat in de subgroepen binnen de parochianensteekproef de scores op de schalen op variabele wijze met elkaar samenhangen, maar ook dat deze samenhangen in het algemeen slechts gering zijn. Bij de pelgrims daarentegen zijn alle korrelaties hoog positief ($p \leq .01$).

Proberen wij het bovenstaande in een algemene konklusie samen te vatten, dan luidt deze dat wij in de invulling van de schalen door de Wittemgangers een positieve indicatie menen te vinden voor de validiteit en betrouwbaarheid van de steun, getuigenis en vragende religiositeit schalen. Aangezien deze pelgrims de nonreligiositeit schaal niet voorgelegd hadden gekregen, kunnen wij hier met betrekking tot die schaal uiteraard geen oordeel vellen. Opmerkelijk zijn de hoge positieve inter-schaal korrelaties in deze steekproef. Deze geven aanleiding te veronderstellen dat de 'volksreligieuze' Wittempelgrims in het algemeen wellicht als ongedifferentieerd pro-religieus getypeerd moeten worden.

§ 7. 2. 2

Religieuze attitudes van pelgrims naar Lourdes

Aan het vooronderzoek onder Lourdesgangers werd deelgenomen door 73 (voormeting), respectievelijk 51 (nameting) pelgrims. Ook in dit onderzoek waren de religieuze attitudeschalen opgenomen in de nameting. Deze steekproef bleek meer heterogeen van samenstelling te zijn dan de steekproef van Wittemgangers. Het meest opvallend in dit verband zijn de aangetroffen verschillen in leeftijd (Pieper, Oosterwijk & Van Uden, 1988, 161). Waren de Wittemgangers vrijwel zonder uitzondering ouder dan 55 jaar, bij de Lourdesgangers was ongeveer de helft jonger dan 35 jaar. Pieper et al. tonen aan hoezeer deze verschillen in leeftijd samenhangen met een groot aantal andere kenmerken van de pelgrims, in het bijzonder hun motivatie om op bedevaart te gaan.

In deze motivaties konden Pieper et al. (1988, 164-165) een drietal complexen onderscheiden, namelijk A) geloofsverdieping, B) hulp en genezing afsmeken, en C) 'samen rust en stilte zoeken'. Geloofsverdieping bleek bij plusminus 30% van de ondervraagden een belangrijke rol te hebben gespeeld in hun beslissing om ter bedevaart naar Lourdes te gaan, waarbij geen verschillen tussen de oudere en de jongere pelgrims aangetroffen werden. Wat betreft de beide andere motivatiecomplexen bleken er echter wél verschillen te zijn die samenhangen met leeftijdsverschillen. Hulp en genezing

afsmeken was voor een slechts kleine minderheid van de jongeren (20%) onderdeel van hun bedevaartmotivatie, tegenover iets meer dan de helft van de ouderen. Samen rust en stilte zoeken daarentegen was bij de jongeren meer prominent aanwezig als motief om ter bedevaart te gaan. Dit motief werd door ruim 60% van de jongeren genoemd, tegenover 'slechts' bijna 40% van de ouderen.

Wat betreft het vooronderzoek onder Lourdesgangers lijkt de beslissing om deze respondenten de nonreligiositeit schaal niet voor te leggen minder gelukkig te zijn geweest. Er zijn redenen om te vermoeden dat, met name onder de jongere Lourdesgangers, wellicht enkele respondenten relatief hoog op deze schaal zouden hebben gescoord. Bezien wij immers de door Pieper et al. (1988, 162) opgestelde lijst van de tien voor de jongere pelgrims belangrijkste motieven, dan treffen wij daarin in meerderheid motieven aan die niet noodzakelijkerwijs van religieuze aard zijn: anderen ontmoeten, ontspanning zoeken, nieuwsgierigheid, sfeer die aanspreekt, nieuwe krachten opdoen, mogelijkheid tot bezinning. Weliswaar zal ook voor de meerderheid van de jongere pelgrims de gezochte bezinning, ontspanning, en ontmoeting in een religieuze kontekst hebben gestaan, maar met de mogelijkheid dat dit voor een enkeling niet zo is, moeten wij rekening houden (Derks, 1988, 183).

Gezien de verschillen in motivatie en geloofsbeleving van de jongere en de oudere pelgrims zoals die niet alleen uit het bovenstaande blijken maar ook uit de verslaglegging van Oosterwijk, Hoenkamp-Bisschops, Pieper & Van Uden (1987) over ditzelfde onderzoek, menen wij voor de jongere en oudere pelgrims afzonderlijke voorspellingen te moeten doen wat betreft hun religieuze oriëntaties. Wat betreft de ouderen menen wij de verwachting te kunnen uitspreken dat hun scores op de religieuze steun, getuigenis en vragende religiositeit schalen niet al te zeer zullen afwijken van de scores van de Wittemgangers zoals wij die in de voorgaande subparagraaf gepresenteerd hebben. Wat betreft de jongere Lourdesgangers menen wij echter zeer veel lagere scores op de steun en getuigenis schalen te moeten voorspellen en een hogere score op de vragende religiositeit schaal.

In onderstaande tabel zijn - voor de jongere en oudere pelgrims afzonderlijk (leeftijdsgrens 35 jaar) - de gemiddelde scores (plus standaard deviaties) op de religieuze attitudenschalen weergegeven, alsmede de betrouwbaarheidscoëfficiënten en inter-schaal korrelaties.

TABEL 7.4

OUDERE (≥ 35 JAAR) EN JONGERE LOURDESPELGRIMS: GEMIDDELDE SCORES EN STANDAARD DEVIATIES, BETROUWBAARHEIDSKOEFFICIENTEN EN INTER-SCHAAL KORRELATIES ($* = p \leq .05$) OP DE STEUN, GETUIGENIS EN VRAGENDE RELIGIOSITEIT SCHALEN

SCHALEN				SCHALEN	
OUDEREN (N=24)	X	sd	α	getuigenis	vragende
steun	.85	.29	.87	.20	.24
getuigenis	.63	.36	.74		.21
vragende	.50	.28	.74		
JONGEREN (N=26)					
steun	.61	.34	.80	.45*	.30
getuigenis	.58	.36	.77		.31
vragende	.42	.27	.43		

Nadere inspectie van de beide subtabellen (en vergelijking met tabel 7.3) toont aan dat de gemiddelde scores van de oudere Lourdesgangers op de steun, getuigenis en vragende religiositeit schalen in alle gevallen lager zijn dan bij hun leeftijdsgenoten die naar Wittem reiden, zij het dat deze verschillen wat betreft de religieuze steun schaal en de vragende religiositeit schaal slechts gering zijn. De scores van de jongere Lourdesgangers zijn echter opvallend veel lager dan die van hun oudere mede-pelgrims, waarbij de grootste verschillen zich voordoen met betrekking tot de religieuze steun schaal. Een T-toets op de verschillen tussen de scores van de oudere en de jongere Lourdesgangers leverde alleen met betrekking tot de steun schaal een significant verschil op ($T=2.64$, $p=.01$), maar hierbij spelen de geringe aantallen respondenten per subgroep een belangrijke rol. De lagere scores van de jongere Lourdesgangers kunnen wellicht gedeeltelijk verklaard worden uit de mogelijke aanwezigheid van naar nonreligiositeit neigende respondenten in deze subgroep.

Voorts is uiteraard opmerkelijk dat de betrouwbaarheden van de schalen in het algemeen weliswaar vergelijkbaar zijn met de waarden die wij tijdens de schaalkonstruktie en in het onderzoek onder Wittempelgrims berekenden, maar dat er één uitzondering is: de bijzonder lage betrouwbaarheid van de vragende religiositeit schaal in de steekproef van jongere Lourdespelgrims. Verantwoordelijk daarvoor is de uitspraak 'de voorschriften van mijn geloof zijn voor mij soms een blok aan mijn been', die *negatief* correleert met de andere uitspraken in de schaal. Eliminatie van dit item zou de homogeniteit van de schaal doen stijgen tot .62, hetgeen vergelijkbaar is met de waarden die wij eerder berekenden. Het meest opmerkelijke is naar onze mening echter niet eens zozeer de lage α als zodanig, maar het feit dat de betrouwbaarheid van de vragende religiositeit schaal alleen bij de jongere pelgrims zo laag is, en niet bij de ouderen.

Tenslotte blijkt dat - net als bij de Wittemgangers - zowel bij de jongere als bij de oudere Lourdesgangers de inter-schaal korrelaties alle positief zijn, zij het dat wij slechts één korrelatie aantreffen die significant is op .05 nivo (namelijk de korrelatie tussen steun en getuigenis bij de jongeren), maar

hierbij spelen opnieuw de geringe aantallen respondenten per subgroep een rol. Het feit dat wij bij de jongere pelgrims hogere positieve inter-schaal korrelaties aantreffen dan bij de ouderen, kan wellicht eveneens verklaard worden vanuit de mogelijke aanwezigheid van nonreligieuze respondenten in de jongeren-subgroep. Deze zullen immers op alle pro-religieuze schalen laag scoren, hetgeen een artificiële positieve korrelatie tussen deze schalen tot gevolg heeft.

Wanneer wij proberen de resultaten van dit vooronderzoek onder Lourdesgangers kort samen te vatten, dan luidt onze konklusie dat de overeenkomsten met de resultaten van het vooronderzoek onder Wittemgangers (zie paragraaf 7.2.1) bijzonder groot zijn, vooral wanneer wij rekening houden met de heterogeniteit van de steekproef van Lourdesgangers wat betreft leeftijdsverdeling. Met name de gemiddelde scores van de oudere Lourdespelgrims zijn vrijwel identiek aan die van hun leeftijdgenoten te Wittem. De jongere Lourdespelgrims wijken daarvan op twee punten af: ten eerste zijn hun scores op alle schalen lager (maar de oorzaak daarvan kan gelegen zijn in de mogelijke aanwezigheid van nonreligieuze respondenten in deze leeftijdskategorie), en ten tweede is bij hen de homogeniteit van de vragende religiositeit schaal opmerkelijk laag. In grote lijnen menen wij echter in de uitkomsten van deze studie een bevestiging te vinden van de geformuleerde verwachtingen ten aanzien van de scores van katholieke bedevaartgangers op de steun, getuigenis en vragende religiositeit schalen.

§ 7. 2. 3

Test-hertest betrouwbaarheid

De onderzoeken onder pelgrims te Wittem en te Lourdes die wij in de beide voorgaande subparagrafen besproken hebben, waren vooronderzoeken ten behoeve van een uitgebreid test-hertest onderzoek onder Lourdesgangers. In dit onderzoek werd gebruik gemaakt van een voormeting-nameting-follow up design. De respondenten kregen de steun, getuigenis, vragende religiositeit én nonreligiositeit schalen voorgelegd in de voormeting (twee weken vóór de bedevaart) en in de follow up (een half jaar later). Hoewel aan het onderzoek in totaal 581 pelgrims deelnamen, is van slechts 223 respondenten zowel vanuit de voormeting als vanuit de follow up een score op elk van de vier schalen beschikbaar. In onderstaande tabel zijn de gemiddelden (plus betrouwbaarheidscoëfficiënten en standaard deviaties) in beide metingen weergegeven, waarbij het niet mogelijk was een onderscheid te maken tussen jongere en oudere pelgrims.

TABEL 7.5

LOURDESPELGRIMS: GEMIDDELDE SCORES, STANDAARD DEVIATIES EN
BETROUWBAARHEDEN STEUN, GETUIGENIS, VRAGENDE RELIGIOSITEIT EN
NONRELIGIOSITEIT SCHALEN IN VOORMETING EN FOLLOW UP

SCHALEN	EERSTE METING - TWEEDE METING					
	X ₁	sd ₁	X ₂	sd ₂	α ₁	α ₂
steun (N=197)	.87	.27	.88	.24	.87	.80
getuigenis (N=197)	.69	.40	.68	.40	.89	.85
vragende (N=197)	.53	.28	.54	.29	.71	.69
nonreligiositeit (N=223)	.22	.21	.24	.21	.63	.65

Respondenten werden als nonreligieus geklassificeerd wanneer zij op (één van) beide metingen een nonreligiositeit score > .50 hadden behaald. Dit bleken 26 respondenten te zijn. Uit deze tabel kunnen wij zonder twijfel de konklusie trekken dat wij geen verschillen aantreffen tussen de beide metingen. Op geen enkele schaal wijkt de gemiddelde score in de tweede meting af van die in de eerste meting, en ook in de standaard deviaties doen zich geen wezenlijke veranderingen voor. Wat betreft de betrouwbaarheids-koëfficiënten doet zich alleen op de religieuze steun schaal een wijziging voor die onze aandacht waard lijkt te zijn, namelijk een daling van .87 naar .80. Voorts blijkt dat zowel in de eerste als in de tweede meting de betrouwbaarheden van de vragende religiositeit en nonreligiositeit schalen beduidend lager zijn dan die van de steun en getuigenis schalen. Verschillen tussen de eerste en de tweede meting treffen wij wat dit betreft echter niet aan.

Deze gegevens kunnen naar onze mening geïnterpreteerd worden als een bevestiging van de stabiliteit van religieuze attitudes, en van de door ons ontwikkelde attitudeschalen. Zelfs een zo indrukwekkend religieus gebeuren als de bedevaart naar Lourdes, lijkt nauwelijks van invloed te zijn geweest op de invulling van de steun, getuigenis, vragende religiositeit en nonreligiositeit schalen. Overigens bemoeilijkt het feit dat tussen de beide metingen een bedevaart heeft plaatsgevonden, de interpretatie van de gegevens. De invloed van de bedevaart is immers onbekend. Dit maant tot enige voorzichtigheid bij de interpretatie van de resultaten. Deze voorzichtigheid is te meer noodzakelijk wanneer wij de test-hertest korrelaties van de schalen nader beschouwen. Deze staan in onderstaande tabel.

TABEL 7.6

LOURDESPELGRIMS: TEST-HERTEST KORRELATIES
(nonreligiositeit schaal: N=223; overige schalen: N=197)

METING 1	METING 2			
	steun ₂	getuigenis ₂	vragende ₂	nonrel ₂
steun ₁	.71			
getuigenis ₁		.73		
vragende ₁			.61	
nonrel ₁				.62

Hoewel wij (zie tabel 7.5) nauwelijks verschillen aantreffen tussen de gemiddelde scores op de schalen in de eerste en de tweede meting, blijken de test-hertest korrelaties relatief laag te zijn (variërend tussen .61 en .73). Weliswaar zijn al deze korrelaties significant op .01 nivo, maar dat zegt uiteraard niets. De enige verklaring die voor de relatief lage korrelaties mogelijk is, luidt dat zich op iedere schaal zowel positieve als negatieve veranderingen hebben voorgedaan. Een nadere analyse toont dat dit inderdaad het geval is. In onderstaande tabel is per schaal het aantal respondenten weergegeven dat in de tweede meting een hogere, lagere danwel onveranderde score had ten opzichte van de eerste meting. Hierbij werd als criterium gesteld dat een verschil in score van één item beschouwd werd als 'onveranderd'. Met andere woorden, wanneer in de tabel sprake is van een toe- danwel afname van de scores, impliceert dit een substantiële verandering, in die zin dat zich op minstens twee schaal-items een verandering in dezelfde richting heeft voorgedaan.

TABEL 7.7

LOURDESPELGRIMS: VERSCHILSCORES PER SCHAAL IN ABSOLUTE AANTALLEN EN IN PROCENTEN (EERSTE VERSUS TWEEDE METING)

SCHALEN	VERANDERING		
	Toename	Onveranderd	Afname
steun (N=197)	11 (5.6%)	173 (87.8%)	13 (6.6%)
getuigenis (N=197)	16 (8.1%)	161 (81.7%)	20 (10.2%)
vragend (N=197)	28 (14.2%)	143 (72.6%)	26 (13.2%)
nonrel (N=223)	35 (15.7%)	160 (71.7%)	28 (12.6%)

Wij zien dat zich op iedere schaal een nagenoeg gelijk aantal positieve (toename van de score) en negatieve (afname van de score) veranderingen heeft voorgedaan. Het aantal respondenten met een onveranderde score varieert tussen 71.7 (nonreligiositeit schaal) en 87.8% (religieuze steun schaal), hetgeen wij opnieuw interpreteren als een bevestiging van de stabiliteit van de schalen, met name van de steun en getuigenis schalen. Overigens is uit nadere analyses gebleken dat zich in de vragenlijst geen items bevinden die in extreme mate verantwoordelijk zijn voor eventuele veranderingen in de schaal scores. Wij geven deze analyses hier niet in extenso weer, maar vermelden slechts dat het kleinste percentage 'onveranderd' scores (namelijk 68.7%) aangetroffen werd op het item "ik geloof niet dat de godsdienst onze huidige samenleving nog veel te bieden heeft" (nonreligiositeit schaal), maar ook op deze uitspraak is het aantal respondenten dat in de voormeting met 'nee' antwoordde en in de follow up met 'ja' (15.9%) gelijk aan het aantal respondenten dat in de voormeting een bevestigend antwoord gaf en in de follow up een ontkennend (15.4%). Het grootste toename/afname-verschil werd aangetroffen bij het item "ik ben mij af en toe bewust van de aanwezigheid van iets Goddelijks" (nonreligiositeit schaal: toename 11.6%, afname 3.7%). De verklaring hiervoor dient waarschijnlijk gezocht te worden in de mogelijkheid dat een aantal respondenten tijdens de bedevaart een dergelijke ervaring heeft gehad.

Uit dit onderzoek onder Lourdespelgrims willen wij minimaal de konklusie trekken dat wij geen aanwijzingen hebben gevonden die aanleiding geven de schalen te herzien. De homogeniteit van de steun, getuigenis en vragende religiositeit schalen blijkt, zowel in de eerste als in de tweede meting, grotendeels overeen te komen met de waarden die wij hebben gevonden in de beide vooronderzoeken onder pelgrims te Wittem en te Lourdes. Wat betreft de nonreligiositeit schaal zijn vanuit de vooronderzoeken geen gegevens bekend. De homogeniteit van de getuigenis schaal blijkt in dit onderzoek zelfs hoger te zijn (eerste meting .89; tweede meting .85) dan in de vooronderzoeken (beide malen .77). De test-hertest stabiliteit lijkt voldoende te zijn, zeker wanneer wij rekening houden met het feit dat de invloed van de bedevaart tussen de beide metingen onbekend is. In deze zin dienen de resultaten van de hier gepresenteerde analyses overigens met enige voorzichtigheid beoordeeld te worden.

§ 7. 3

Katholieke en gereformeerde theologiestudenten

Zoals wij reeds eerder hebben aangeduid, heeft Weima kritiek geleverd op het feit dat Batson zich in zijn onderzoekingen vrijwel uitsluitend baseerde op gegevens van vrijzinnig-presbyteriaanse theologiestudenten. Wellicht immers, zo stelt hij, hebben specifieke, niet-attitudinale kenmerken van deze studenten invloed gehad op de schaalkonstruktie en -validering, en zou Batson dus tot andere schalen zijn gekomen wanneer hij zijn steekproeven uit andere populaties had getrokken. Weima zelf voerde zijn onderzoek uit onder oudere 'doorsnee' katholieken, en kwam inderdaad tot geheel andere resultaten. Daarvoor kunnen zowel leeftijdsverschillen, als denominationele verschillen als 'deskundigheids'-verschillen (doorsnee gelovigen versus religieuze 'experts') verantwoordelijk zijn. Wat betreft leeftijd, hebben wij in de voorgaande paragraaf eveneens aanwijzingen aangetroffen dat deze een rol kan spelen: de jongere Lourdespelgrims scoorden beduidend lager op alle schalen dan de oudere pelgrims. Wat denominationele verschillen betreft, hebben wij reeds eerder Dittes geciteerd (zie bijvoorbeeld Dittes, 1970 en 1971) die van mening is dat in het intrinsiek-extrinsiek onderscheid impliciet een piëtistische geloofshouding tot uitdrukking komt, die kenmerkend zou zijn voor het protestantse sociaal-kulturele milieu waaruit Allport zelf afkomstig was (Allport, 1967, 4 vermeldt dat in zijn ouderlijk gezin "homelife was marked by plain Protestant piety"). Ook Feagin (1964) is van mening dat in de ROS intrinsiek schaal een bias in de richting van de "Southern Baptists ideology" kan worden opgemerkt. Voorts hebben wij uit de door Allport & Ross (1967) gepresenteerde gegevens afgeleid dat de ROS onder baptisten tot een groter aantal consistente antwoorden leidde dan onder aanhangers van andere protestantse stromingen, waar een groter percentage ongedifferentieerd pro-religieuze personen werd aangetroffen. Donahue (1985) konkludeert uit zijn 'meta-analyse' van een groot aantal ROS-onderzoeken dat (de korrelaties tussen) de ROS intrinsiek en extrinsiek schalen wellicht meer zeggen over de populatie waaruit de steekproeven getrokken werden dan over de beide

religieuze houdingen als zodanig. Ook Strickland & Weddell (1972) zijn deze mening toegedaan. Uit hun onderzoek - waarin de ROS schalen zowel door baptisten (door hen gekarakteriseerd als een fundamentalistische groepering) als door unitaristen (getypeerd als "nontraditional religious liberals") werden ingevuld - konkluderen zij onomwonden dat "the most important source of variation for scores on all the attitudinal measures was church group".

Het bovenstaande is in het kader van onze eigen studie met name relevant wanneer wij ons realiseren dat Batson zich in zijn onderzoekingen grotendeels baseert op gegevens van vrijzinnige presbyterianen (een van de groeperingen waarbij de ROS het in de studie van Allport & Ross relatief slecht deed), maar dat hij in onderzoeken waaraan ook door katholieken werd deelgenomen (zie bijvoorbeeld Batson et al., 1986) geen inter-groep analyses uitvoert.

Teneinde te onderzoeken of opleidings- en denominationele factoren een rol spelen, hebben wij een studie verricht onder katholieke en gereformeerde theologiestudenten.

Het katholiek theologisch onderwijs in Nederland wordt grotendeels verzorgd door een vijftal KIWTO's (Katholieke Instellingen voor Wetenschappelijk Theologisch Onderwijs). Studenten van een tweetal instellingen (UTP-Heerlen en KTUU-Utrecht) werden benaderd voor deelname aan het onderzoek. Via de studiebegeleider van de UTP werd van het kuratorium toestemming verkregen de gehele studentenpopulatie voor deelname aan het onderzoek te benaderen. Begin 1987 bleken aan de instelling 147 studenten te staan ingeschreven. Van hen stuurden er 62 (response 42%) de vragenlijsten (al dan niet volledig) ingevuld retour. Wat betreft de KTUU werd, eveneens via de studiebegeleider, van het bestuur toestemming verkregen de ingeschreven studenten te benaderen voor deelname aan het onderzoek. Begin 1988 bleken aan de KTUU 289 studenten ingeschreven te zijn. Van 98 personen (response 34%) werden (al dan niet volledig) ingevulde vragenlijsten terug ontvangen.

Voor de studie onder gereformeerde theologiestudenten werd contact opgenomen met de Theologische Universiteit te Kampen (THUK), die de theologie-opleiding verzorgt voor de gereformeerde kerken die zijn voortgekomen uit de Afscheiding van 1834. Bij het samengaan van de kerken die voortkomen uit de Afscheiding en de kerken van de Doleantie (1886), werd bepaald dat beide stromingen binnen de Gereformeerde Kerken een eigen theologische opleiding zouden (blijven) verzorgen. Vanuit de dolerenden vindt de opleiding plaats aan de theologische fakulteit van de Vrije Universiteit te Amsterdam; vanuit de afgescheidenen wordt de opleiding verzorgd door de THUK te Kampen (zie Nepveu, 1984, 100-104). Van de universiteitsraad werd toestemming verkregen de ingeschreven studenten te benaderen. Van de 351 aangeschreven studenten werden 85 (al dan niet volledig) ingevulde vragenlijsten terug ontvangen (response 24%).

In het kader van de hier te rapporteren analyses is het van belang te vermelden dat een relatief groot aantal studenten aan de beide KIWTO's van protestantse (gereformeerde of nederlands hervormde) komaf is. Aangezien

wij van mening waren dat het sociaal-kulturele klimaat waarin men gedurende de jeugd jaren is opgegroeid, naar alle waarschijnlijkheid van grotere invloed zal zijn op de persoonlijke religieuze houding en opvattingen dan de levensbeschouwelijke signatuur van de instelling waar men - al dan niet toevallig - studeert, leek het ons noodzakelijk en verantwoord tot een herindeling van het respondentenbestand over te gaan. Voor deze herindeling werd uitgegaan van het antwoord dat de respondenten gaven op de vraag "wat is of was de godsdienst van Uw ouders?". De resulterende herindeling is in onderstaande tabel weergegeven.

TABEL 7.8

THEOLOGIESTUDENTEN: KRUISTABEL LEVENSBESCHOUWELIJKE SIGNAATUUR
THEOLOGISCHE UNIVERSITEIT VERSUS GODSDIENST OUDERS IN ABSOLUTE
AANTALLEN

GODSDIENST OUDERS	INSTELLING		
	KIWTO	THUK	TOTAAL
katholiek	119	1	120
protestant	34	80	114
anders/gemengd	7	3	10
onbekend	-	1	1
TOTAAL	160	85	245

De tabel toont dat aan de KIWTO's een relatief groot aantal personen studeert dat in een protestants milieu is opgegroeid (in onze steekproef 21%). Een nadere analyse van religieuze attitudenscores vond afzonderlijk plaats op de gegevens van de respondenten die in een katholiek (N=120) of protestants (N=114) milieu waren opgegroeid. De resultaten daarvan zijn weergegeven in onderstaande tabel.

TABEL 7.9

GEMIDDELDEN (PLUS STANDAARD DEVIATIES, INTER-SCHAAL
KORRELATIES EN BETROUWBAARHEIDSKOEFFICIENTEN) OP RELIGIEUZE
ATTITUDESCHALEN VAN THEOLOGIESTUDENTEN, UITGESPLITST NAAR
LEVENSBESCHOUWELIJKE SIGNAATUUR OUDERLIJK MILIEU (* = $p \leq .01$)

SCHALEN				SCHALEN	
KATHOLIEK MILIEU	X	sd	α	getuigenis	vragend
steun (N=119)	.57	.38	.87	.32*	.22*
getuigenis (N=118)	.61	.37	.74		.02
vragende (N=119)	.72	.18	.36		
nonreligiositeit (N=120)	.07	.14	.71		
PROTESTANTS MILIEU					
steun (N=110)	.55	.30	.73	.28*	-.03
getuigenis (N=109)	.56	.37	.74		.11
vragende (N=110)	.75	.17	.39		
nonreligiositeit (N=111)	.08	.14	.59		

In de tabel staan de gemiddelde scores van de beide subgroepen van katholiek danwel protestants opgevoede theologiestudenten op de steun, getuigenis, vragende religiositeit en nonreligiositeit schalen weergegeven, alsmede de inter-schaal korrelaties en betrouwbaarheidscoëfficiënten. In beide subgroepen bleek voor een enkele respondent vanwege niet beantwoorde items geen score op een of meerdere schalen berekend te kunnen worden. Bovendien bleek in beide subgroepen één respondent een nonreligiositeit score $> .50$ te hebben behaald, op grond waarvan diens gegevens niet betrokken werden in de berekeningen met betrekking tot de pro-religieuze schalen. De tabel toont dat wij nauwelijks denominationele verschillen aantreffen. In beide subgroepen zijn de gemiddelde scores op de steun en getuigenis schalen vrijwel identiek, terwijl de gemiddelde score op de vragende religiositeit schaal in beide subgroepen een fraktie hoger ligt. Voor de in een protestants milieu opgegroeide studenten geldt dit in enigszins sterkere mate dan voor de in katholieke milieus opgegroeide respondenten. Zoals verwacht mocht worden, scoren beide subgroepen bijzonder laag op de nonreligiositeit schaal. Ook wat betreft de inter-schaal korrelaties treffen wij geen erg grote verschillen tussen de beide onderzoeksgroepen aan, zij het dat in de subgroep van katholiek opgevoede theologiestudenten de korrelatie tussen religieuze steun en vragende religiositeit significant positief is ($p \leq .01$), terwijl deze in de andere subgroep ontbreekt.

De meest opmerkelijke informatie in de tabel betreft de betrouwbaarheidscoëfficiënten die in beide subgroepen voor de vragende religiositeit schaal berekend werden (.36 respectievelijk .39). Een mogelijke verklaring voor deze opvallend lage waarden kan gelegen zijn in de leeftijd van de respondenten - ook bij de jongere Lourdespelgrims zagen wij immers dat de betrouwbaarheid van de vragende religiositeit schaal laag is. Een tweede verklaringsmogelijkheid is de bijzondere aard van de steekproeven. In een aantal items van de vragende religiositeit schaal ligt een nadruk op lezen en denken over religieuze zaken; een activiteit die ons voor theologiestudenten - eufemistisch gezegd - niet ongewoon lijkt. Dit geeft aanleiding te veronderstellen dat deze schaal wellicht minder geschikt is voor onderzoek in populaties die vanwege 'externe', niet-attitudinale redenen veel religieuze (of theologische) literatuur lezen. In dit verband is bijvoorbeeld relevant dat één item ('ik lees veel over religieuze zaken') in de subgroep van protestants opgevoede respondenten door *alle* studenten bevestigend werd beantwoord (geen variantie), terwijl op ditzelfde item in de subgroep van katholiek opgevoede respondenten slechts één persoon geen bevestigend antwoord gaf. Op en ander item ('ik denk vaak na over zaken die op de een of andere manier te maken hebben met religie') antwoordde in beide subgroepen slechts 4% van de respondenten (i.e. vier à vijf personen) ontkennend. Wanneer wij alle afzonderlijke items in de vragende religiositeit schaal nader beschouwen, dan treffen wij de item-rest korrelaties en item-gemiddelden aan die in onderstaande tabel zijn weergegeven.

TABEL 7.10

ITEMS, ITEM-GEMIDDELDEN EN ITEM-REST KORRELATIES VRAGENDE
RELIGIOSITEIT SCHAAL VAN PROTESTANTS DANWEL KATHOLIEK
OPGEVOEDE THEOLOGIESTUDENTEN

protestant		katholiek		FORMULERING
i-r	X	i-r	X	
.22	.75	.38	.75	Ik heb er behoefte aan om regelmatig in alle rust religieuze zaken te overdenken
.23	.66	.09	.66	Voor mij is religieuze groei alleen maar mogelijk als ik regelmatig twijfel
.11	.25	.03	.25	De voorschriften van mijn geloof zijn voor mij soms een blok aan mijn been
.32	.96	.24	.96	Ik denk vaak na over zaken die op de een of andere manier te maken hebben met religie
.21	.89	.31	.72	Ik probeer op allerlei manieren, bijv. door te lezen, een antwoord te vinden op religieuze vragen
—	1.00	-.06	.99	Ik lees veel over religieuze zaken

We zien dat de gemiddelde scores per item in de beide subgroepen niet of nauwelijks van elkaar verschillen (slechts op één item is er een gering verschil), maar dat er in de item-rest korrelaties enige variatie zit. Wanneer wij het laatste item in de tabel buiten beschouwing laten, zien wij dat alle item-rest korrelaties relatief laag zijn, maar dat desondanks in beide subgroepen de uitspraak over 'de voorschriften van het geloof' in het bijzonder verantwoordelijk is voor de lage betrouwbaarheid. In de subgroep van katholiek opgevoede theologiestudenten correleert bovendien ook de uitspraak over 'de twijfel' niet of nauwelijks met de overige items.

Proberen wij de resultaten van dit onderzoek samen te vatten, dan luidt onze konklusie dat wij bij de onderzochte theologiestudenten een gelijkmatig scorepatroon op de steun, getuigenis en vragende religiositeit schalen hebben aangetroffen, waarbij het er naar uitziet dat de levensbeschouwelijke signatuur van het ouderlijk milieu niet terzake doet. Denominatiele verschillen treffen wij niet aan. In beide subgroepen zijn de gemiddelde scores op de steun en getuigenis schalen vrijwel gelijk, terwijl de gemiddelde scores op de vragende religiositeit schaal een fractie hoger zijn. De betrouwbaarheidscoëfficiënten van de vragende religiositeit schaal in beide subgroepen geven echter aanleiding te veronderstellen dat deze schaal minder geschikt is voor onderzoek onder theologiestudenten. Hoewel de iteminhoud van de vragende religiositeit schaal beduidend afwijkt van Batsons RLI interactional schaal, zijn beide schalen bedoeld als operationalisatie van hetzelfde theoretisch concept, zij het dat onze interpretatie daarvan enigszins afwijkt van die van Batson. Met name echter op grond van het feit dat vooral de uitspraken over de voorschriften van het geloof en de twijfel verantwoordelijk zijn voor de lage betrouwbaarheden van de vragende religiositeit schaal mag wellicht verondersteld worden dat ook de RLI interactional schaal - waarin immers een sterke nadruk ligt op onder andere de twijfel - minder geschikt is voor

toepassing bij theologiestudenten, hetgeen aansluit bij de kritiek die Weima (1986) heeft geleverd op Batsons onderzoeken.

§ 7. 4

"New-age" kursisten: het Han Fortmanncentrum

In Nijmegen bestaat sedert 1979 het Han Fortmanncentrum (HFC), dat zichzelf presenteert als een "centrum voor menselijke bewustwording en religieuze groei", waaraan soms de kwalifikatie "vanuit Christelijk perspectief" wordt toegevoegd. In de kursusfolders van het centrum - waaraan wij het bovenstaande citaat ontleenden - treffen wij onder andere de volgende passage aan, waaruit de doelstellingen van het centrum enigszins duidelijk worden: "Met 'menselijke bewustwording en religieuze groei' bedoelen wij de groei naar steeds meer heelheid, 'heiliging', van de persoon, naar meer zelfbewustzijn, als vrouw, als man, in vriendschap en liefde en als verantwoordelijk lid van de gemeenschap. Het Centrum appeleert aan mensen die tot de bevinding komen, dat er meer met en in hen aan de hand is, dan datgene wat zich manifesteert in hun dagelijkse doen en laten. Het wil inspelen op een groei- en veranderingsproces waar iedereen vroeg of laat ingeraakt, waarbij het gaat om wezenlijke veranderingen in de concrete levenshouding, in menselijke relaties en in ruimere maatschappelijke verbanden". Het centrum is niet kerkelijk gebonden, maar heeft wel een voortdurend overleg en samenwerking gekreëerd met de (oekumenische) nijmeegse studentenkerk (SK), een overleg en samenwerking die "[voort]vloeiën uit het feit dat beide instellingen ten dele onder dezelfde publieksgroep werken (.....). Gebleken is dat het HFC en de SK elkaar van dienst kunnen zijn, omdat zij zich beide bezighouden met verheldering en verdieping van menselijke en religieuze bestaansvragen".

Hoewel het centrum geplaatst kan worden binnen de vage kaders van wat men tegenwoordig wel aanduidt als 'het New-age gebeuren' (zie bijvoorbeeld het themanummer over New-age van het tijdschrift *Religieuze Bewegingen in Nederland*, 1989), neemt het daarbinnen een bijzondere plaats in omdat men zich (zie de naam van het centrum) met nadruk baseert op de denkbeelden van Han M. Fortmann (1912-1970), wiens opvattingen gekenmerkt worden door een nadruk op "heel de mens" (Fortmann, 1972) en op de religieuze ervaring als voorwaarde voor een volwassen geloof. Hoewel in Fortmanns denken de christelijke spiritualiteit een centrale plaats innam, is kenmerkend voor zijn visie dat hij vooral in de oosterse godsdienstigheid een mogelijkheid zag de christelijke mystiek te doen herleven en de christelijke geloofsbeleving te verdiepen (zie Fortmann, 1970 [*Oosterse Renaissance*]; zie bijvoorbeeld ook Van Gennip, 1973; Ter Meulen, 1988 en Visser, 1987a). Het Han Fortmanncentrum poogt deze visie te konkretiseren door middel van een gevarieerd aanbod van (meerdaagse) kursussen, week-enden, lezingen, workshops en seminars. In de kursusfolder waarin het programma-aanbod voor het voorjaar 1986 wordt gepresenteerd (het jaar waarin wij dit deel van ons onderzoek verrichtten), staan - naast een aantal eenmalige thema-avonden en de basiskursus 'heel de mens' - bijna dertig meerdaagse kursussen

vermeld. Visser (1987b, 21) heeft deze cursussen eerst gerubriceerd in een zevental categorieën, waarna hij vervolgens meende deze zeven categorieën verder te kunnen terugvoeren op drie hoofdvarianten. Deze indeling geeft een indruk van de verschillende soorten cursussen die het centrum organiseert:

- A) Christelijk 1) paas- en pinksterbijeenkomsten, Augustinus
- B) Lichaams- 2) yoga-cursussen voor beginners en gevorderden
gericht 3) dans: sacred dance, meditatieve dans
4) lichaamsgericht: tai chi, kum nye
- C) Bewust- 5) creatief: schrijven, tekenen
wording 6) psychosynthese, dromen en symbolen
7) intuïtief: zenmeditatie, assertiviteit, kosmische energie

De leiding van het HFC toonde zich bereid tot medewerking aan het onderzoek. Wij verkregen toestemming alle personen te benaderen die zich in het voorjaar van 1986 voor een of meer van de hier vermelde cursussen hadden aangemeld. Dit bleken in totaal 396 personen te zijn. Van 107 cursisten (response 27%) werden (al dan niet volledig) ingevulde vragenlijsten terug ontvangen. Onze verwachting was dat de pro-religieuze personen binnen deze steekproef hoog zouden scoren op de vragende religiositeit schaal en beduidend lager op de beide overige pro-religieuze schalen.

In onderstaande tabel staan de gemiddelde scores van deze onderzoeksgroep weergegeven. Voor enkele respondenten kon vanwege niet beantwoorde items geen scores op een of meer schalen berekend worden. Bovendien werden - vanwege een nonreligiositeit score $> .50$ - de gegevens van negen cursisten niet betrokken in de berekening van de gemiddelde scores op de pro-religieuze schalen. Waar wij een hoge score verwachtten aan te treffen, hebben wij dit in de tabel aangegeven door de werkelijke score vet te drukken.

TABEL 7.11

FORTMANNKURSISTEN: GEMIDDELDE SCORES, STANDAARD DEVIATIES, BETROUWBAARHEIDSKOEFFICIENTEN EN INTER-SCHAAL KORRELATIES PRO-RELIGIEUZE ATTITUDENSCHALEN (* = $p \leq .01$)

SCHALEN	X	sd	α	SCHALEN	
				getuigenis	vragend
steun (N=96)	.43	.37	.85	.47*	.03
getuigenis (N=95)	.41	.40	.83		.08
vragend (N=97)	.67	.24	.62		
nonreligiositeit (N=106)	.18	.23	.74		

De tabel toont dat de cursisten van het Fortmanncentrum inderdaad - zoals voorspeld - beduidend hoger scoren op de vragende religiositeit schaal dan op de beide overige pro-religieuze schalen. De betrouwbaarheid is in het algemeen iets lager dan de waarden die wij tijdens de schaalkonstruktie berekenden, maar is beduidend hoger (vooral wat betreft de vragende religiositeit schaal) dan de waarden die wij verkregen vanuit ons onderzoek onder theologiestudenten. Opmerkelijk is de hoge positieve korrelatie in deze

steekproef tussen de steun en getuigenis schalen. De scores op de vragende religiositeit schaal zijn - gezien het ontbreken van korrelaties - onafhankelijk van de scores op de beide overige pro-religieuze schalen.

§ 7. 5

Het diskriminerend vermogen van de schalen

In deze paragraaf willen wij de resultaten van de onderzoeken zoals wij die in de voorgaande paragrafen gepresenteerd hebben, aan elkaar relateren. Wij hebben gezien dat de onderzoeksresultaten variëren per steekproef en - binnen een aantal steekproeven - per subgroep. In onderstaande tabel hebben wij de gegevens samengevat met betrekking tot de gemiddelde scores van alle in dit hoofdstuk besproken onderzoeksgroepen op alle schalen (voor zover aan hen voorgelegd). De scores op de pro-religieuze schalen werden - zoals reeds eerder meegedeeld - berekend na verwijdering van de nonreligieuze respondenten uit de steekproeven cq subgroepen. Scores die van de eerder uitgesproken verwachtingen afwijken, hebben wij vet gedrukt.

TABEL 7.12

GEMIDDELDE SCORES OP PRO- EN NONRELIGIEUZE ATTITUDENSCHALEN BIJ TIEN STEEKPROEVEN CQ SUBGROEPEN

STEEKPROEVEN	SCHAALSCORES			
	steun	getuigenis	vragend	nonrel
PAROCHIANEN SUBGROEPEN				
'Means' subgroep (N=13)	.95	.69	.55	.03
'End' subgroep (N=20)	.67	.65	.75	.08
'Quest' subgroep (N=19)	.43	.63	.68	.13
WITTEMPELGRIMS (N=59-67)	.92	.82	.56	
LOURDESPELGRIMS (eerste onderzoek)				
Ouderen (N=24)	.85	.63	.50	
Jongeren (N=26)	.61	.58	.42	
LOURDESPELGRIMS (tweede onderzoek)				
Eerste meting (N=197-223)	.87	.69	.53	.22
THEOLOGIESTUDENTEN				
Katholiek milieu (N=118-120)	.57	.61	.72	.07
Protestants milieu (N=109-111)	.55	.56	.75	.08
NEW-AGE (N=95-106)	.43	.41	.67	.18

Teneinde konklusies te kunnen trekken ten aanzien van het diskriminerend vermogen van de schalen analyseren wij de tabel niet per onderzoeksgroep (steekproef danwel subgroep) op verschillen tussen de schalen - dat hebben wij immers in de afzonderlijke (sub)paragrafen van dit hoofdstuk al gedaan - maar per schaal op verschillen tussen de onderzoeksgroepen.

De gemiddelde scores op de religieuze steun schaal blijken te variëren tussen een minimum van .43 (parochianen 'quest' subgroep en 'New-age'

kursisten) en een maximum van .95 (parochianen 'means' subgroep). De oudere pelgrims te Wittem en Lourdes scoren eveneens bijzonder hoog op de steun schaal, de jongere pelgrims (Lourdes), de parochianen 'end' subgroep en de (katholieke en protestantse) theologiestudenten behalen een midden-score. Dit scorepatroon toont niet alleen aan dat de steun schaal over voldoende diskriminerend vermogen beschikt, maar is bovendien konform onze voorspellingen: de subgroepen in wier religieuze houding wij op grond van externe gegevens een belangrijke steunkomponent hadden voorspeld (in het bijzonder de oudere pelgrims), scoren hoog op de steun schaal. Respondenten in wier religieuze houding wij daarentegen de afwezigheid van steunkarakteristieken hadden voorspeld (met name de 'quest' subgroep in de parochianensteekproef en de 'New-age' steekproef) scoren inderdaad laag op de steun schaal.

De gemiddelde scores op de getuigenis schaal vertonen beduidend minder variatie. Met uitzondering van de scores van de Wittempelgrims (.82) en de 'New-age' kursisten (.41) variëren de gemiddelde scores van alle steekproeven en subgroepen tussen .56 (de protestantse theologiestudenten) en .69 (de parochianen 'means' subgroep). Enerzijds lijkt dit ons tot de konklusie te moeten leiden dat deze schaal beschikt over een relatief gering diskriminerend vermogen, maar anderzijds zijn het precies de onderzoeksgroepen waarvan wij een afwijkende score hadden voorspeld die - in de voorspelde richting - buiten de 'normale' variatiebreedte van de schaal blijken te vallen.

De gemiddelde scores op de vragende religiositeit schaal blijken te variëren tussen een minimum van .42 (jongere Lourdespelgrims) en een maximum van .75 (parochianen 'end' subgroep en protestantse theologiestudenten). De respondenten in wier gelovigheid wij de afwezigheid van kenmerken van de religie als 'vraagstelsel' hadden voorspeld (*in kasu* de oudere Lourdes- en Wittempelgrims en de parochianen 'means' subgroep) scoren in het algemeen laag op de vragende religiositeit schaal (.42 tot .56). De onderzoeksgroepen in wier gelovigheid wij daarentegen de aanwezigheid van kenmerken van een vragende religiositeit hadden voorspeld (*in kasu* de parochianen 'quest' subgroep, de theologiestudenten en de 'New-age' kursisten), scoren alle gemiddeld beduidend hoger (.67 tot .75). Wat betreft de parochianen 'end' subgroep - die eveneens relatief hoog op de vragende religiositeit schaal scoort - en de jongere Lourdespelgrims die onverwacht laag scoren hebben wij in de voorgaande paragrafen reeds enkele kwalificerende opmerkingen geplaatst: wij hebben ons afgevraagd of de door de pastores als ideaaltypische 'end' personen geselecteerde parochianen wel korrekt geselecteerd zijn, en wij hebben ons afgevraagd of de relatief lage scores van de jongere Lourdesgangers op alle pro-religieuze schalen wellicht veroorzaakt wordt door de aanwezigheid van nonreligieuze respondenten in deze groep.

De gemiddelde scores op de nonreligiositeit schaal (die niet aan alle onderzoeksgroepen werd voorgelegd) variëren tussen .03 (parochianen 'means' subgroep) en .22 (Lourdespelgrims, tweede onderzoek eerste meting). Ook de 'New-age' kursisten scoren op deze schaal relatief hoog; de overige steekproeven scoren zeer laag. De hoge score van de Lourdespelgrims is uiteraard opmerkelijk, maar zou wellicht eveneens verklaard

kunnen worden vanuit een eventuele niet-religieuze bedevaartmotivatie van een aantal pelgrims. We beschikken echter niet over gegevens die benodigd zijn om deze veronderstelling te kunnen toetsen.

De algemene konklusie die wij willen trekken uit de in dit hoofdstuk besproken onderzoeken is dat de steun, getuigenis, vragende religiositeit en nonreligiositeit schalen naar onze mening beschikken over een bevredigend diskriminerend vermogen en over voldoende prediktieve validiteit, zij het dat de resultaten wat betreft de getuigenis en vragende religiositeit schalen in het algemeen minder overtuigend zijn dan de resultaten met betrekking tot de steun en nonreligiositeit schalen. Met name op het feit dat wij in een aantal onderzoeksgroepen een bijzonder lage betrouwbaarheid van de vragende religiositeit schaal aantreffen, dienen wij hier de aandacht te vestigen. Opmerkelijk in dit verband is echter dat er een zekere samenhang lijkt te bestaan tussen drie afzonderlijke gegevens, namelijk de betrouwbaarheid van de schaal, de gemiddelde scores en de korrelaties met de steun en getuigenis schalen. In de steekproeven en subgroepen waar wij hoge inter-schaal korrelaties aantreffen, vertoont de vragende religiositeit schaal een hogere homogeniteit, maar scoort men er relatief laag op. Bovendien valt op dat het met name de onderzoeksgroepen van jongere respondenten zijn (jongere pelgrims en theologiestudenten) waarin wij een lage betrouwbaarheid van de vragende religiositeit schaal aantreffen. Dit alles lijkt ons geïnterpreteerd te kunnen worden in termen van een gedifferentieerde versus een ongedifferentieerde pro-religiositeit. In de onderzoeksgroepen waarin wellicht een groot aantal ongedifferentieerd pro-religieuze personen is opgenomen (in het bijzonder de oudere Wittem- en Lourdespelgrims), is het geloof veel minder vrijzwevend en is de score op de vragende religiositeit schaal bijgevolg lager terwijl de korrelatie met de steun en getuigenis schalen per definitie hoog is. Wanneer echter de andere onderzoeksgroepen grotendeels bestaan uit personen wier geloof wél vrijzwevend is, betekent dit per definitie dat wij een grotere diversiteit in geloofshoudingen aantreffen omdat een vrijzwevend geloof alle richtingen uit kan zweven, hetgeen noodzakelijkerwijs in een lagere betrouwbaarheid en een hogere gemiddelde score van de vragende religiositeit schaal resulteert. In deze zin willen wij de variaties in de betrouwbaarheid van de vragende religiositeit schaal - die op het eerste gezicht wellicht als een manko van de schaal geïnterpreteerd moeten worden - integendeel juist interpreteren als indicatie dat deze schaal inderdaad een meting is van de vrijzwevende gelovigheid die centraal staat in onze interpretatie van de 'quest' houding.

Hoofdstuk 8

KONSTRUKTVALIDITEIT: EXTRINSIEKE EN INTRINSIEKE RELIGIOSITEIT, KERKELIJKHEID, INTERPRETATIE VAN RELIGIEUZE TAAL, RELIGIEUZE ERVARINGEN

In hoofdstuk 1 hebben wij de religieuze attitude gedefinieerd als 'een stabiel en georganiseerd geheel van beweegredenen, gevoelens, waarnemingen en kennisinhouden met betrekking tot God, godsdienstige praktijken en opvattingen, de kerk, de eigen en andermans godsdienst, en - meer algemeen - alle andere aspecten van iemands wereld die als religieus worden opgevat'. Wij hebben gepoogd verschillende varianten van zulke stabiele en georganiseerde gehelen te onderscheiden. In hoofdstuk 5 zijn wij - op basis van de in deel I ondernomen conceptuele analyse van de theorieën van Allport en Batson die resulteerde in herinterpretaties van de 'means', 'end' en 'quest' houdingen - gekomen tot de operationalisatie van een drietal varianten, waarin respectievelijk een nadruk ligt op de psychische steun die men ervaart van het geloof, het getuigen van de antwoorden die men in het geloof gevonden heeft, en een reflexieve omgang met de zingevingsvragen die aan het geloof inherent zijn.

In het voorliggende hoofdstuk willen wij ons niet bezighouden met de vraag of onze interpretaties van Batsons begrippen korrekt zijn en of onze operationalisaties daarop in voldoende mate aansluiten (i.e. de inhoudsvaliditeit van de schalen waarmee wij ons in hoofdstuk 6 hebben bezig gehouden), maar met een wellicht nog fundamenteeler problematiek, namelijk met de vraag of de door ons gemaakte theoretische onderscheidingen reëel en zinvol zijn. In deel I hebben wij gepoogd een typologie van religieuze houdingen te ontwikkelen die in zekere zin nauw aansluit bij Batsons model, maar daarvan afwijkt omdat wij ons strikter dan Batson uitsluitend op structureel psychologische uitgangspunten gebaseerd hebben. Wij hebben gepoogd de impliciete inhoudelijk-theologische bias uit zijn model te elimineren. Wanneer echter de in hoofdstuk 4 geformuleerde psychologische kenmerken van de begrippen, die wij vervolgens (in hoofdstuk 5) als uitgangspunt voor de schaalconstructie namen, niet op een theoretisch beargumenteerbare wijze samenhangen met verschillen in religieuze praktijken, waarnemingen (religieuze ervaring) en opvattingen zoals vernoemd in onze definitie van de religieuze attitude, dan mag men uiteraard vraagtekens plaatsen bij de zin van onze gehele onderneming. Met andere woorden, wij dienen de konstruktvaliditeit van de ontworpen schalen te toetsen. Daartoe dienen wij eerst de veronderstelde aan- of afwezigheid van samenhangen vanuit theoretische overwegingen te verantwoorden, en behoren wij vervolgens na te gaan of wij de veronderstelde samenhangen bij onze onderzoeksgroepen inderdaad aantreffen. Wij onderscheiden deze procedures van de in het voorafgaande hoofdstuk gepresenteerde 'known-groups' validering omdat wij ons hier expliciet willen richten op het onderzoek van verbanden die vanuit *theoretische* overwegingen verondersteld kunnen worden.

Het ligt voor de hand bij de validering van enige religieuze attitudenschaal in de eerste plaats te denken aan een alternatieve religieuze attitudenmeting, en dus aan de ROS als operationalisatie van Allports extrinsiek-intrinsiek typologie. Een analyse van de verbanden tussen de scores op de door ons ontwikkelde schalen en de ROS schalen is in ons geval wel bijzonder relevant aangezien, zoals wij in paragraaf 3.5 uitvoerig getoond hebben, het 'means'-end'-quest' model dat aan onze onderscheidingen ten grondslag ligt door Batson ten dele werd afgeleid vanuit Allports typologie. Om die reden hebben wij in een aantal onderzoeken aan onze respondenten niet alleen de steun, getuigenis, vragende religiositeit en nonreligiositeit schalen voorgelegd, maar ook een nederlandse vertaling van de ROS intrinsiek en extrinsiek schalen. In paragraaf 8.1 willen wij op grond van overwegingen die teruggrijpen op onze conceptuele analyse, hypothesen formuleren met betrekking tot de samenhang van de steun, getuigenis, vragende religiositeit en nonreligiositeit schalen met intrinsieke en extrinsieke religiositeit en zullen wij de analyse presenteren van de verbanden die wij in onze onderzoeken tussen beide religieuze attitudenmetingen aantreffen.

De konstruktvaliditeit van de ontworpen schalen hebben wij voorts onderzocht door na te gaan of de scores op de schalen samenhangen met andere aspecten van het geloof (praktijken, waarnemingen en opvattingen) waarvan op theoretische gronden een samenhang met religieuze attituden verwacht mag worden. De argumentaties met betrekking tot deze veronderstelde samenhangen presenteren wij uitvoerig in de paragrafen 8.2 tot en met 8.4, maar wij willen ze nu reeds kort aanduiden.

In paragraaf 8.2 zullen wij nagaan of de scores op de schalen samenhangen met geïnstitutionaliseerde godsdienstigheid, in het bijzonder met kerkklidmaatschap, kerkgebondenheid en kerkgang. In onze interpretatie van de 'quest' houding hebben wij immers een nadruk gelegd op het vrijzwevende karakter van de 'quest' religiositeit, die zich weigert te binden aan enige ideologisering en institutionalisering - en dus aan kerkelijke religiositeit. Wat betreft de 'means' religiositeit hebben wij daarentegen beargumenteerd dat deze voortkomt uit een konformistische overname van de in het ouderlijk milieu aangeboden gelovigheid. Met betrekking tot de 'end' religiositeit hebben wij een nadruk gelegd op het samenvallen van de doktrine en de eigen ervaring, hetgeen resulteert in de overtuiging van de superioriteit van leerstellingen zoals die in de eigen religieuze gemeenschap gepropageerd worden.

In paragraaf 8.3 zullen wij onderzoeken of er verschillen bestaan tussen steunend, getuigend en vragend gelovigen (én niet-gelovigen) wat betreft de manier waarop zij religieuze taal interpreteren. Batson & Ventis (1982, 124-136) besteden uitgebreid aandacht aan (onder andere) religieuze taal als ontlokker van religieuze ervaringen. Hun - zoals zij zelf zeggen spekulatieve - argumentatie waarom zulke taal in het bijzonder het vermogen bezit *creatieve* religieuze ervaringen te ontlokken, is voor ons niet direkt van belang. Wel van belang is de nadruk die zij in de betreffende paragraaf leggen op Goldmans (1965) konklusie dat een kind dat in zijn jeugdjaren een konkrete omgang met religieuze beelden heeft geleerd daar in zijn latere leven zeer moeilijk aan kan ontgroeien: "Goldman contends that once a child has made

sense of religious language in terms of concrete, literal modes of thought, it may be very difficult for him or her to appreciate the symbolic nature of religious language in later years. (.....) As the child grows older and begins to draw distinctions between the world of fantasy and the world of experience, he or she is faced with three choices: a) change the conception of religious language to allow for its symbolic nature; b) rigidly adhere to its literal, objective truth; or c) reject religion as mere fantasy" (Batson & Ventis, 1982, 132-133). De eerste optie is in Batson & Ventis' visie uiteraard karakteristiek voor de creatieve 'quest' religiositeit, de tweede optie is kenmerkend voor de non-creatieve 'end' houding. Er bestaat dus volgens hen een zekere samenhang tussen de 'means', 'end' en 'quest' religiositeit en de manier van interpreteren van religieuze taal, en wij dienen deze samenhangen bijgevolg aan te treffen wanneer de door ons ontworpen schalen valide operationalisaties zijn van onze interpretatie van deze religieuze houdingen.

In paragraaf 8.4 zullen wij onderzoeken of de scores op de door ons ontwikkelde schalen samenhangen met de rapportage van religieuze en mystieke ervaringen. Wij hebben in hoofdstuk 4 beargumenteerd dat de 'means' houding - in tegenstelling tot zowel de 'end' als de 'quest' houding - niet noodzakelijkerwijs op een religieuze ervaring berust, maar wij hebben voorts beargumenteerd dat er tussen deze beide laatste houdingen een verschil is in de aard van het object van de ervaring ('metafysisch danwel 'a-metafysisch') en daarmee van de ervaring zelf.

Wij sluiten dit hoofdstuk af met een samenvattende paragraaf (paragraaf 8.5) waarin wij vanuit de resultaten van de uitgevoerde onderzoeken onze konklusies formuleren ten aanzien van de (konstrukt)validiteit van elk van de schalen afzonderlijk.

§ 8. 1

Extrinsieke en intrinsieke religiositeit

In de beide onderzoeken onder theologiestudenten en kursisten van het Han Fortmanncentrum hebben wij gebruik gemaakt van een intrinsiek-extrinsiek meting zoals die door Weima is opgesteld. Van deze beide nederlandsstalige intrinsieke en extrinsieke religiositeit schalen is behalve door Weima zelf (zie bijvoorbeeld Weima, 1986) ook door Van der Slik (1987 en 1988; zie ook Weima, 1989, 154-161) gebruik gemaakt. Doel van de opname van deze schalen in onze vragenlijsten was te onderzoeken op welke wijze de intrinsiek- en extrinsiekscores van onze respondenten samenhang vertonen met hun scores op de steun, getuigenis, vragende religiositeit en nonreligiositeit schalen. Onze verwachtingen in dit verband luiden als volgt.

1a) Wij verwachten een hoge negatieve samenhang van nonreligiositeit met intrinsieke religiositeit aan te treffen, en

1b) een ietwat lagere (maar desondanks relatief hoge) negatieve korrelatie tussen nonreligiositeit en extrinsieke religiositeit. Op grond van het feit dat wij de intrinsieke religiositeit hebben geïnterpreteerd in termen van 'overtuiging plus commitment', achten wij een nadere toelichting op hypothese 1a overbodig. Wat betreft de extrinsieke religiositeit is onze voorspelling van een

lagere correlatie gebaseerd op het feit dat de extrinsieke religiositeit volgens Allport onder andere gekenmerkt wordt door de psychische marginaliteit van het geloof, hetgeen ons in zekere mate lijkt aan te sluiten bij de irrelevantie van de godsdienst die in onze nonreligiositeit schaal geoperationaliseerd is.

2a) Wij verwachten een hoge positieve correlatie aan te treffen tussen extrinsieke religiositeit en de religieuze steun schaal. Deze schaal is immers bedoeld als operationalisatie van de 'means' religiositeit, die wij niet fundamenteel verschillend achten van de extrinsieke religiositeit. Wij dienen er hierbij echter mee rekening te houden dat in de steun schaal naar onze mening weliswaar de conceptuele kern van de 'means' houding geoperationaliseerd is, maar dat dit slechts één kenmerk van het theoretisch konstrukt is dat aan de ROS extrinsiek schaal ten grondslag ligt.

2b) Wat betreft de correlatie van de steun schaal met de intrinsieke religiositeit is een zuivere voorspelling niet goed mogelijk, aangezien uit Donahue's (1985) meta-analyse van de samenhangen tussen intrinsieke en extrinsieke religiositeit is gebleken dat deze afhankelijk zijn van de aard van de steekproef. Aangezien wij echter wat betreft beide onderzoeksgroepen geen redenen hebben te veronderstellen dat wij van doen hebben met fundamentalistisch-evangelische personen (in welk geval wij naar aanleiding van Donahue's analyses een negatieve samenhang zouden moeten verwachten), verwachten wij geen samenhang danwel een lage positieve correlatie aan te treffen.

3a) Wij verwachten een hoge positieve correlatie aan te treffen tussen intrinsieke religiositeit en de getuigenis schaal, en

3b) een lage positieve correlatie tussen de getuigenis schaal en extrinsieke religiositeit. Hypothese 3a is gebaseerd op Batsons argumentatie dat in de ROS intrinsiek schaal uitsluitend de 'end' kenmerken (centraliteit, etc.) van de overtuigingsreligiositeit geoperationaliseerd zijn. Hypothese 3b is gebaseerd op onze interpretatie van de religieuze 'end' oriëntatie als een overtuigingsreligiositeit waarin resten van extrinsieke religieuze motivaties bespeurd kunnen worden.

4a) Wij verwachten een positieve correlatie aan te treffen tussen intrinsieke religiositeit en de vragende religiositeit schaal, die echter lager is dan de correlatie met de getuigenis schaal, en

4b) wij vooronderstellen het ontbreken van een correlatie van de extrinsieke religiositeit met deze schaal. Hypothese 4a is enerzijds gebaseerd op het feit dat wij de 'quest' houding weliswaar geïnterpreteerd hebben als een deelvariant van de intrinsieke religiositeit, maar anderzijds ook op Batsons argumentatie dat deze houding precies die kenmerken van de intrinsieke religiositeit representeert die niet in de ROS intrinsiek schaal geoperationaliseerd zijn. Hypothese 4b komt voort uit het feit dat wij geen enkele aanleiding hebben enige samenhang te veronderstellen.

Overigens hebben wij bij al deze hypothesen geen rekening gehouden met de complicerende faktor dat in hoofdstuk 7 is gebleken dat de steun, getuigenis en vragende religiositeit schalen in de beide onderzoeksgroepen op variabele wijze met elkaar bleken te correleren. Met name de hoge positieve correlatie tussen steun en getuigenis die wij in beide onderzoeksgroepen aantreffen (zie de tabellen 7.9 en 7.11), kan van invloed zijn op de toetsing

van de hypothesen (met name de hypothesen 2b en 3b), maar de mate van deze invloed is niet duidelijk op voorhand aan te geven.

In onderstaande tabel geven wij de korrelaties weer tussen de ROS schalen (zoals vertaald door Weima) en de steun, getuigenis, vragende en nonreligiositeit schalen. Op de plaats waar wij - op grond van onze hypothesen - hoge positieve of negatieve korrelaties verwachtten aan te treffen, hebben wij de daadwerkelijk gevonden korrelaties vet gedrukt.

TABEL 8.1

THEOLOGIESTUDENTEN EN FORTMANNKURSISTEN: KORRELATIES
INTRINSIEKE EN EXTRINSIEKE RELIGIOSITEIT MET STEUN, GETUIGENIS,
VRAGENDE RELIGIOSITEIT EN NONRELIGIOSITEIT (* = $p \leq .01$; ** = $p \leq .05$)

SCHALEN	ROS-SCHALEN (WEIMA)	
	extrinsiek	intrinsiek
THEOLOGIESTUDENTEN (KIWTO + THUK)		
steun (N=240)	.04	.56*
getuigenis (N=238)	-.13**	.39*
vragend (N=240)	.17*	.32*
nonreligiositeit (N=242)	-.04	-.46*
FORTMANNKURSISTEN		
steun (N=96)	.23*	.57*
getuigenis (N=95)	.05	.54*
vragend (N=97)	.11	.33*
nonreligiositeit (N=107)	-.24*	-.51*

Uit de tabel kunnen wij ten aanzien van de geformuleerde hypothesen het volgende konkluderen.

Hypothesen 1a en 1b: De tabel toont dat nonreligiositeit in beide steekproeven negatief (en significant op .01 nivo) korreleert met intrinsieke religiositeit en in de steekproef van Fortmannkursisten met extrinsieke religiositeit. Laatstgenoemde korrelatie ontbreekt echter in de steekproef van theologie-studenten. Afgezien van dit laatste gegeven interpreteren wij dit als een bevestiging van beide subhypothesen.

Hypothesen 2a en 2b: De korrelatie tussen steun en extrinsieke religiositeit is in beide steekproeven opmerkelijk laag, terwijl de korrelatie van intrinsieke religiositeit met de steun schaal opmerkelijk hoog is. Wij vinden bijgevolg geen bevestiging van de beide subhypothesen waarin wij verwachtingen uitspraken die exakt tegengesteld blijken te zijn aan de daadwerkelijke verbanden tussen de steun schaal en de ROS schalen.

Hypothesen 3a en 3b: Uit de tabel blijkt dat intrinsieke religiositeit in beide steekproeven (maar vooral in de steekproef van Fortmannkursisten) hoog positief korreleert met de getuigenis schaal. Wij interpreteren dit als een bevestiging van subhypothese 3a. Ook voor subhypothese 3b vinden wij een bevestiging: de korrelatie tussen de getuigenis schaal en extrinsieke religiositeit is - konform de hypothese - in beide steekproeven laag, maar opmerkelijk is dat de korrelatie bij de theologiestudenten niet (zoals voorspeld) positief is maar negatief.

Hypothesen 4a en 4b: Voor hypothese 4a vinden wij in onze data een bevestiging. In beide steekproeven is de korrelatie tussen intrinsieke en vragende religiositeit vrij hoog positief, maar lager dan de korrelatie van de getuigenis schaal met intrinsieke religiositeit. Dit geldt in sterkere mate voor de steekproef van Fortmannkursisten dan voor de theologiestudenten. Wat betreft de eventuele samenhang tussen extrinsieke en vragende religiositeit hebben wij niet echt een voorspelling gedaan. Wij verwachtten geen korrelatie aan te treffen omdat wij geen aanleiding zagen het bestaan van enig verband te veronderstellen. In beide steekproeven blijkt de korrelatie laag positief te zijn.

Wanneer wij pogen het bovenstaande kort samen te vatten, menen wij te moeten konkluderen dat in het bijzonder de hoge positieve korrelaties van de *intrinsieke* religiositeit met de *steun* schaal en (in de steekproef van theologiestudenten) het ontbreken van een korrelatie van de *extrinsieke* religiositeit met de religieuze *steun* schaal opmerkelijk zijn. In grote lijnen echter menen wij in de gepresenteerde analyses een bevestiging van de validiteit van de door ons ontworpen schalen aan te treffen, zij het dat de resultaten met betrekking tot de religieuze steun schaal minder overtuigend zijn dan die met betrekking tot de overige schalen.

§ 8. 2 Kerkelijkheid

Van het intrinsiek-extrinsiek onderscheid zoals gedefinieerd en geoperationaliseerd door Allport is bekend dat er samenhangen bestaan met kerkgang en met inter-denominatieve verschillen. Wij hebben in deel I van onze studie reeds vermeld dat de ROS intrinsiek schaal onder andere door Weima (1989) bekritiseerd is geworden vanwege het feit dat er items in zijn opgenomen die niet zozeer verwijzen naar religieuze motivaties alswel naar kerkgang als zuiver formeel gedragskriterium. Voorts hebben wij reeds verwezen naar een aantal studies waaruit bleek dat er inter-denominatieve verschillen bestaan wat betreft gemiddelde ROS intrinsiek en extrinsiek scores (zie bijvoorbeeld Allport & Ross, 1967 en Strickland & Weddell, 1972). Van het 'means', '-end'-'quest' onderscheid daarentegen zijn ons wat dit betreft geen studies bekend. Batson & Ventis (1982, 154) vermelden dat de RLI - vanwege de orthodoxie schaal - in het bijzonder toepasbaar is in onderzoek onder protestanten, maar dat er redenen zijn om te veronderstellen dat zij evenzeer bruikbaar is in onderzoek bij katholieken. Wanneer Batson et al. (1986) in een latere publikatie echter vermelden dat in het door hen uitgevoerde onderzoek 43% van de respondenten katholiek was, gaan zij niet nader in op eventuele verschillen tussen de protestantse en de katholieke respondenten.

Zowel in ons onderzoek onder kursisten van het Han Fortmanncentrum als in het onderzoek onder studenten van de gereformeerde THUK te Kampen hebben wij de respondenten gevraagd a) of zij lid zijn van een kerk (cq kerkgenootschap of andersoortige religieuze gemeenschap), b) hoezeer zij zich daarmee verbonden voelen, en c) hoe vaak zij een kerkdienst (cq religieuze bijeenkomst) bezoeken. Vanuit het onderzoek onder studenten van

de katholieke KIWTO's hebben wij uitsluitend gegevens met betrekking tot de regelmaat van kerkbezoek. Onze verwachtingen met betrekking tot de samenhangen tussen deze kerkelijkheidsvariabelen en onze religieuze attitudenschalen zijn als volgt.

1) Niet kerkelijke personen (niet-kerkleden) zullen hoger scoren op de nonreligiositeit schaal dan kerkleden. Kerkleden die zich sterk verbonden voelen met hun religieuze gemeenschap en die regelmatig een kerkdienst bezoeken, zullen lager scoren op de nonreligiositeit schaal dan kerkleden die zich niet sterk met hun kerk verbonden voelen en die geen (of onregelmatig) kerkdiensten bezoeken. Een nadere toelichting op deze hypothesen lijkt ons overbodig.

2) Kerkleden zullen hoger scoren op de steun en getuigenis schalen dan niet-kerkleden; op de vragende religiositeit schaal verwachten wij geen verschillen aan te treffen. De vragende religiositeit is in onze interpretatie immers - in tegenstelling tot de steunende en de getuigende religiositeit - weliswaar een niet-geinstitutionaliseerde godsdienstigheid, maar er is geen reden een zo extreme anti-kerkelijke houding bij de vragend religieuze personen te veronderstellen dat zij zich expliciet van elk kerklidmaatschap afwenden. Wanneer het geloof van vragend religieuze personen inderdaad vrijzwevend is, laten zij hun geloof wellicht ook naar de kerk zweven, maar beschouwen zij dat niet als de enige inspiratiebron waaruit zij kunnen putten. Zij wensen zich alleen niet exclusief te binden aan de kerk waarvan zij eventueel lid zijn. Wat betreft kerkverbondenheid verwachten wij op grond daarvan hetzelfde beeld: geen verschillen op de vragende religiositeit schaal, maar wel verschillen op de steun en getuigenis schalen, in die zin dat personen die zich sterk met hun kerk verbonden voelen hoger op deze beide schalen zullen scoren dan personen die zich niet sterk met hun kerk verbonden voelen. Wat betreft regelmatige versus onregelmatige kerkgangers verwachten wij in het bijzonder op de getuigenis schaal een groot verschil aan te treffen. Wat betreft zowel de steun als de vragende religiositeit schaal verwachten wij weliswaar eveneens dat regelmatige kerkgangers hoger zullen scoren dan onregelmatige kerkgangers, maar wij verwachten beduidend kleinere verschillen aan te treffen dan op de getuigenis schaal. Van extrinsiek religieuze personen is immers bekend dat zij hun geloof in "convenient doses" tot zich nemen (Allport, 1966), en van de vragende religiositeit hebben wij beargumenteerd dat deze geen verband houdt met geïnstitutionaliseerde godsdienstigheid.

3) Wat betreft de aard van de kerk waarvan men lid is (inter-denominatieve verschillen), achten wij het niet goed mogelijk concrete hypothesen te formuleren. Enerzijds zouden wij - op grond van het feit dat van de ROS intrinsiek en extrinsiek schalen in dit opzicht gegevens bekend zijn - verwachten verschillen aan te treffen, maar is het wat betreft de aard van verschillen tussen katholieken en protestanten niet goed mogelijk concrete voorspellingen te doen. Anderzijds hebben wij in hoofdstuk 7 gezien dat wij tussen de katholiek danwel protestants opgevoede theologiestudenten geen verschillen op de steun, getuigenis, vragende religiositeit en nonreligiositeit schalen aantreffen.

In de beide navolgende subparagrafen zullen wij bovenstaande hypothesen toetsen voor elk van de onderzoeksgroepen afzonderlijk (Fortmannkursisten, protestantse en katholieke theologiestudenten).

§ 8. 2. 1

Fortmannkursisten

In onderstaande tabel geven wij de verdeling in kerklidmaatschap weer binnen de steekproef van kursisten van het Han Fortmanncentrum. De tabel is gebaseerd op de antwoorden op de vraag 'bent U aangesloten bij een kerk, kerkgenootschap, of andersoortige religieuze gemeenschap?'.

TABEL 8.2

KERKLIDMAATSCHAP FORTMANNKURSISTEN IN ABSOLUTE AANTALLEN EN PERCENTUEEL

KERK	AANTAL	PERCENTAGE
katholiek	50	47 %
protestants	13	12 %
anders	6	6 %
geen	37	34 %
onbekend	1	1 %
TOTAAL	107	100 %

We zien dat bijna de helft van de respondenten katholiek is, ruim een derde is niet-kerkelijk, en een slechts kleine minderheid behoort tot een protestantse kerk of kerkgenootschap.

De in onderstaande tabel weergegeven gemiddelde scores van drie subgroepen (katholiek, protestants, niet-kerklik) op de nonreligiositeit schaal (plus standaard deviaties en T-waarden) maken duidelijk dat de respondenten die niet zijn aangesloten bij een kerk, kerkgenootschap of andersoortige religieuze gemeenschap significant hoger scoren op de nonreligiositeit schaal dan de katholieke respondenten. Het verschil met de protestantse respondenten is niet significant, waarbij echter het geringe aantal protestanten in de steekproef een rol speelt. Waar wij - op grond van onze hypothesen - een hoge score verwachten aan te treffen, hebben wij de gevonden waarde in de tabel vet gedrukt.

TABEL 8.3

GEMIDDELDEN (PLUS STANDAARD DEVIATIES EN T-WAARDEN) OP DE
STEUN, GETUIGENIS, VRAGENDE RELIGIOSITEIT EN NONRELIGIOSITEIT
SCHALEN VAN PROTESTANTSE, KATHOLIEKE EN NIET-KERKELIJKE
FORTMANNKURSISTEN

nonreligiositeit		T	p
KERKLIDMAATSCHAP	X sd		
protestanten (N=13)	.15 .26		
niet-kerkleden (N=36)	.30 .26	1.68	.10
katholieken (N=50)	.12 .17	3.65	.00

steun		T	p
KERKLIDMAATSCHAP	X sd		
protestanten (N=12)	.32 .31		
niet-kerkleden (N=29)	.37 .39	.38	.71
katholieken (N=48)	.51 .35	1.63	.10

getuigenis		T	p
KERKLIDMAATSCHAP	X sd		
protestanten (N=12)	.51 .40		
niet-kerkleden (N=29)	.24 .37	2.10	.04
katholieken (N=47)	.49 .41	2.74	.01

vragende religiositeit		T	p
KERKLIDMAATSCHAP	X sd		
protestanten (N=12)	.72 .16		
niet-kerkleden (N=29)	.66 .26	.80	.43
katholieken (N=47)	.67 .24	.20	.84

Onze konklusie luidt dat de nonreligiositeit schaal (althans binnen deze steekproef) goed differentieert tussen kerkelijke en niet-kerkelijke personen. Voor hypothese 1 vinden wij in de tabel bijgevolg een bevestiging. De vraag is echter of ook de pro-religieuze schalen differentiëren tussen kerkleden en niet-kerkleden. De tabel toont dat wij (na eliminatie van de nonreligieuze respondenten uit het bestand; criterium nonreligiositeit score $\geq .50$) alleen op de getuigenis schaal significante verschillen aantreffen tussen protestanten en

katholieken enerzijds en niet-kerkleden anderzijds. In termen van de eerder gestelde hypothesen, kunnen wij de uit deze tabel te trekken konklusies als volgt formuleren.

1) Niet-kerkleden scoren - zoals in de hypothese voorspeld - hoger op de nonreligiositeit schaal dan kerkleden.

2) Katholieke kerkleden scoren inderdaad hoger op de steun schaal dan niet-kerkleden, maar protestantse kerkleden niet. Zowel katholieke als protestantse kerkleden scoren - zoals voorspeld - beduidend hoger op de getuigenis schaal dan niet-kerkleden. Op de vragende religiositeit schaal treffen wij geen verschillen aan tussen (protestantse en katholieke) kerkleden en niet-kerkleden. Bijgevolg achten wij de hypothese wat betreft de getuigenis en vragende religiositeit schalen als bevestigd, maar wat betreft de steun schaal is de situatie onduidelijk aangezien hier inter-denominatieve verschillen en rol lijken te spelen.

3) Wat betreft eventuele inter-denominatieve verschillen zien wij dat de scores van protestantse en katholieke kerkleden alleen op de steun schaal van elkaar afwijken, maar het verschil is niet significant ($T=1.70$; $p=.10$). Desondanks geeft dit verschil aanleiding te veronderstellen dat religieuze steun wellicht meer typerend is voor katholieken dan voor protestanten.

Uit het bovenstaande konkluderen wij dat de verbanden tussen kerklidmaatschap en de pro-religieuze attitudenschalen in grote lijnen zijn zoals wij voorspeld hadden, maar dat de samenhangen meer complex zijn dan wij veronderstelden. Het is met name de getuigenis schaal die samenhang vertoont met kerklidmaatschap. Wellicht is echter enige nuancering mogelijk wanneer wij niet alleen kijken naar kerklidmaatschap als nuchter gegeven, maar kerkverbondenheid en regelmaat van kerkgang in onze analyses betrekken. De samenhangen die wij in dit verband aantreffen zijn in onderstaande tabel weergegeven. Vanwege het geringe aantal protestantse respondenten hebben wij in de tabel de gemiddelde religieuze attitudenscores van degenen die zich sterk of zeer sterk met hun (protestantse danwel katholieke) kerk verbonden voelen afgezet tegen de scores van degenen die zich daarmee niet tot matig verbonden voelen.

TABEL 8.4

GEMIDDELDEN (PLUS STANDAARD DEVIATIES EN T-WAARDEN) OP DE NONRELIGIOSITEIT, STEUN, GETUIGENIS EN VRAGENDE RELIGIOSITEIT SCHALEN VAN STERK- EN ZWAK-KERKGEBONDEN KERKLEDEN IN STEEKPROEF VAN FORTMANNKURSIJSTEN

KERKGEBONDENHEID	nonreligiositeit		T	p
	X	sd		
zwakke binding (N=37)	.18	.22	3.79	.00
sterke binding (N=32)	.04	.07		

steun			
KERKGEBONDENHEID	X	sd	T p
zwakke binding (N=33)	.34	.34	
			3.45 .00
sterke binding (N=27)	.63	.30	

getuigenis			
KERKGEBONDENHEID	X	sd	T p
zwakke binding (N=32)	.34	.39	
			3.60 .00
sterke binding (N=27)	.69	.33	

vragende religiositeit			
KERKGEBONDENHEID	X	sd	T p
zwakke binding (N=34)	.63	.24	
			1.98 .05
sterke binding (N=27)	.74	.19	

De tabel toont dat sterk-kerkgebonden personen significant lager scoren op de nonreligiositeit schaal dan zwak-kerkgebonden personen ($p < .01$). De tabel toont tevens dat op alle pro-religieuze attitudenschalen (na eliminatie van de nonreligieuze respondenten) de sterk-kerkgebonden respondenten hoger scoren dan de zwak-kerkgebonden personen, maar dat op de vragende religiositeit schaal het verschil beduidend geringer is dan op de beide overige schalen. Opnieuw is het met name de getuigenis schaal die het beste differentieert tussen beide subgroepen, maar de steun schaal wijkt daar niet sterk van af.

In termen van de eerder geformuleerde hypothesen komen wij vanuit deze tabel tot de volgende konklusies.

- 1) Konform de hypothese scoren personen die zich sterk met hun kerk verbonden voelen significant lager op de nonreligiositeit schaal dan zwak-kerkgebonden respondenten.
- 2) Konform de hypothese scoren sterk-kerkgebonden personen op de steun en getuigenis schaal significant hoger dan zwak-kerkgebonden respondenten, maar treffen wij op de vragende religiositeit schaal een beduidend geringer verschil aan.
- 3) Wat betreft eventuele inter-denominatieve verschillen kunnen wij uit de tabel geen konklusie formuleren aangezien wij vanwege het geringe aantal protestanten in de steekproef geen onderscheid hebben gemaakt tussen protestantse en katholieke respondenten.

Wij konkluderen dat wij inderdaad tot enige nuancering van de complexe verbanden tussen kerkelijkheid en religieuze attituden komen wanneer wij kerkverbondenheid in de analyses betrekken. Deze nuancering heeft met name betrekking op de steun en vragende religiositeit schalen. Konkludeerden wij uit tabel 8.3 dat een vragende religiositeit niet samenhangt met kerklidmaatschap, uit tabel 8.4 blijkt dat de 'mate' van kerklidmaatschap -

uitgedrukt in het gevoel van kerkgebondheid - wel een (zij het geringe) rol speelt. Wat betreft de steun schaal konkluderen wij dat de verbanden met kerkverbondenheid duidelijker zijn dan met kerklidmaatschap als zodanig.

De onderstaande tabel - waarin wij de scores van de regelmatige kerkgangers (\geq één maal per week) hebben afgezet tegen de scores van personen die niet regelmatig een kerkdienst bezoeken - levert in grote lijnen hetzelfde beeld op.

TABEL 8.5

GEMIDDELDEN (PLUS STANDAARD DEVIATIES EN T-WAARDEN) OP DE NONRELIGIOSITEIT, STEUN, GETUIGENIS EN VRAGENDE RELIGIOSITEIT SCHALEN VAN ONREGELEMATIGE EN REGELMATIGE KERKGANGERS IN DE STEEKPROEF VAN FORTMANNKURSISTEN

nonreligiositeit		T	p
KERKGANG	X sd		
onregelmatig (N=73)	.24 .24		
		5.90	.00
regelmatig (N=33)	.05 .09		
steun		T	p
KERKGANG	X sd		
onregelmatig (N=63)	.35 .35		
		3.29	.00
regelmatig (N=33)	.59 .34		
getuigenis		T	p
KERKGANG	X sd		
onregelmatig (N=63)	.28 .36		
		4.77	.00
regelmatig (N=33)	.65 .36		
vragende religiositeit		T	p
KERKGANG	X sd		
onregelmatig (N=63)	.65 .26		
		1.36	.18
regelmatig (N=33)	.72 .19		

De tabel toont dat regelmatige kerkgangers significant lager scoren op de nonreligiositeit schaal dan personen die nooit of onregelmatig een kerkdienst bezoeken. Na eliminatie van de nonreligieuze respondenten uit het bestand blijkt dat regelmatige kerkgangers zowel op de steun als de getuigenis schaal significant hoger scoren dan onregelmatige kerkgangers. Op de vragende religiositeit schaal daarentegen treffen wij nauwelijks enig verschil aan tussen regelmatige en onregelmatige kerkgangers. Ten aanzien van de

geformuleerde hypothesen konkluderen wij dat wij een bevestiging van de hypothesen 1 en 2 hebben gevonden, en dat wij met betrekking tot eventuele inter-denominatieve verschillen geen konklusie kunnen trekken omdat wij wat betreft kerkgang geen onderscheid hebben gemaakt tussen katholieken en protestanten.

Wanneer wij de resultaten van de in deze subparagraaf gepresenteerde analyses pogen samen te vatten, dan komen wij tot de algemene konklusie dat wij positieve indicaties menen te hebben aangetroffen voor de konstruktvaliditeit van de ontworpen schalen. De aangetroffen verbanden zijn zoals wij voorspeld hadden: nonreligiositeit blijkt negatief samen te hangen met kerkelijkheid, steun en getuigenis hangen daarmee positief samen, en een vragende religiositeit houdt geen verband met kerkelijkheidsvariabelen. Enige nuancering van deze algemene konklusie is echter in die zin mogelijk dat vooral het (niet-) verband tussen vragende religiositeit en kerkelijkheid meer complex is dan wij vanuit theoretische overwegingen op voorhand veronderstelden. Immers, kerklidmaatschap als zodanig hangt weliswaar niet samen met een vragende religiositeit, maar de 'mate' van kerklidmaatschap (uitgedrukt in kerkgang en gevoel van kerkverbondenheid) houdt daarmee wél in zekere mate verband. Anders geformuleerd, en wellicht ietwat gechargeerd gesteld: religieuze steun en getuigenis is kerkelijk, vragende religiositeit daarentegen *kan* kerkelijk zijn, maar *hoeft* dat niet te zijn. Zowel binnen als buiten de kerken treffen wij vragend gelovigen aan, maar alleen binnen de kerken treffen wij steunend en getuigend gelovigen aan.

§ 8. 2. 2

Gereformeerde en katholieke theologiestudenten

In de steekproef van gereformeerde theologiestudenten (THUK-Kampen) bevond zich slechts één persoon die op de nonreligiositeit schaal een score $\geq .50$ behaalde. Op vier uitzonderingen na zijn allen lid van een kerk of kerkgenootschap. Bijgevolg zijn alleen nadere analyses mogelijk wat betreft kerkgebondenheid en kerkgang. Onderstaande tabel toont de verschillen in scores van sterk- en zwak-kerkverbonden gereformeerde theologiestudenten op de nonreligiositeit, steun, getuigenis en vragende religiositeit schalen.

TABEL 8.6

STERK- EN ZWAK-KERKGEBONDEN STUDENTEN (THUK): GEMIDDELDEN (PLUS STANDAARD DEVIATIES EN T-WAARDEN) OP DE NONRELIGIOSITEIT, STEUN, GETUIGENIS EN VRAGENDE RELIGIOSITEIT SCHALEN

	nonreligiositeit		T	p
KERKGEBONDENHEID	X	sd		
zwakke binding (N=28)	.08	.10		
			.57	.57
sterke binding (N=49)	.06	.14		

		steun			
KERKGEBONDENHEID	X	sd	T	p	
zwakke binding (N=27)	.53	.29			
			1.61	.11	
sterke binding (N=49)	.64	.28			

		getuigenis			
KERKGEBONDENHEID	X	sd	T	p	
zwakke binding (N=27)	.46	.35			
			1.99	.05	
sterke binding (N=49)	.63	.34			

		vragende religiositeit			
KERKGEBONDENHEID	X	sd	T	p	
zwakke binding (N=27)	.78	.13			
			.77	.45	
sterke binding (N=49)	.75	.17			

De tabel toont dat wij alleen op de getuigenis schaal een significant verschil aantreffen tussen sterk- en zwak-kerkgebonden respondenten ($p=.05$). Dit resultaat wijkt af van de uitkomsten van het onderzoek onder Fortmannkursisten (zie tabel 8.4), waar wij immers op alle pro-religieuze schalen (én op de nonreligiositeit schaal) een significant verschil aantreffen. In de steekproef van Fortmannkursisten scoorden de zwak-kerkgebonden pro-religieuze respondenten significant hoger op de nonreligiositeit schaal dan de sterk-kerkgebonden pro-religieuze respondenten. In de steekproef van gereformeerde theologiestudenten scoren zowel de zwak- als de sterk-kerkgebonden respondenten laag op nonreligiositeit. Het feit dat wij in deze steekproef geen verschil tussen zwak- en sterk-kerkgebonden personen aantreffen op de religieuze steun schaal kunnen wij in verband brengen met de eerder gerapporteerde inter-denominatieve verschillen op deze schaal in de steekproef van Fortmannkursisten: de protestantse kursisten van het Fortmanncentrum scoorden op deze schaal opvallend veel lager dan hun katholieke mede-kursisten. Wellicht is de steun schaal een typisch 'katholieke' schaal, die bij katholieken wel samenhangt met kerkbetrokkenheid maar bij protestanten niet.

Ten aanzien van de eerder sub 1 en 3 geformuleerde hypothesen kunnen wij uit bovenstaande tabel geen konklusies trekken. Ten aanzien van hypothese 2 konkluderen wij dat wij grotendeels een bevestiging vinden van de veronderstelde verbanden. Zowel op de steun als de getuigenis schaal scoren sterk-kerkgebonden personen hoger dan zwak-kerkgebonden personen, zij het dat het verschil op de steun schaal niet significant is. Op de vragende religiositeit schaal daarentegen treffen wij geen verschil aan tussen sterk- en zwak-kerkgebonden personen.

Analyseren wij voorts de verbanden van kerkgang (regelmatig: ≥ 2 maal per maand; onregelmatig: < 2 maal per maand) met de scores op de nonreligiositeit, steun, getuigenis en vragende religiositeit schalen, dan vinden wij gemiddelde scores en T-waarden zoals vermeld in onderstaande tabel.

TABEL 8.7

GEMIDDELDEN (PLUS STANDAARD DEVIATIES EN T-WAARDEN) OP DE NONRELIGIOSITEIT, STEUN, GETUIGENIS EN VRAGENDE RELIGIOSITEIT SCHALEN VAN ONREGELEMATIGE EN REGELMATIGE KERKGANGERS IN DE STEEKPROEF VAN GEREFORMEERDE THEOLOGIESTUDENTEN (THUK)

		nonreligiositeit			
KERKGANG		X	sd	T	p
onregelmatig (N=15)		.18	.19		
				2.62	.02
regelmatig (N=64)		.05	.19		
		steun			
KERKGANG		X	sd	T	p
onregelmatig (N=14)		.31	.27		
				4.15	.00
regelmatig (N=64)		.64	.27		
		getuigenis			
KERKGANG		X	sd	T	p
onregelmatig (N=14)		.21	.33		
				4.27	.00
regelmatig (N=64)		.61	.22		
		vragende religiositeit			
KERKGANG		X	sd	T	p
onregelmatig (N=14)		.76	.16		
				.14	.89
regelmatig (N=64)		.76	.16		

Uit de tabel blijkt dat de onregelmatige kerkgangers in de steekproef van gereformeerde theologiestudenten (ondanks het geringe aantal respondenten in deze subgroep) significant hoger scoren op de nonreligiositeit schaal ($p=.02$), terwijl de regelmatige kerkgangers significant ($p < .01$) hoger scoren op de steun en getuigenis schalen. Op de vragende religiositeit schaal daarentegen treffen wij geen verschil aan tussen beide subgroepen. Ook in deze steekproef hangt een vragende religiositeit blijkbaar in beduidend mindere mate samen met (regelmatige) kerkgang dan religieuze steun en getuigenis. Wij konkluderen hieruit dat wij een bevestiging hebben gevonden van de in de hypothesen uitgesproken verwachtingen. Onderstaande tabel

echter toont dat eenzelfde analyse op de data van katholiek opgevoede KIWTO-studenten (≥ 1 maal per week versus < 1 maal per week) een geheel ander beeld oplevert.

TABEL 8.8

GEMIDDELDEN (PLUS STANDAARD DEVIATIES EN T-WAARDEN) OP DE NONRELIGIOSITEIT, STEUN, GETUIGENIS EN VRAGENDE RELIGIOSITEIT SCHALEN VAN ONREGLMATIGE EN REGELMATIGE KERKGANGERS IN DE STEEKPROEF VAN KATHOLIEK OPGEVOEDE STUDENTEN VAN TWEE KIWTO'S

nonreligiositeit		T	p
KERKGANG	X sd		
onregelmatig (N=42)	.15 .07		
		3.99	.00
regelmatig (N=77)	.03 .19		
steun		T	p
KERKGANG	X sd		
onregelmatig (N=41)	.38 .39		
		4.00	.00
regelmatig (N=77)	.66 .34		
getuigenis		T	p
KERKGANG	X sd		
onregelmatig (N=41)	.57 .37		
		.76	.45
regelmatig (N=77)	.62 .37		
vragende religiositeit		T	p
KERKGANG	X sd		
onregelmatig (N=41)	.66 .16		
		2.70	.00
regelmatig (N=77)	.76 .21		

De tabel toont dat onregelmatige kerkgangers significant hoger scoren op de nonreligiositeit schaal dan regelmatige kerkgangers. Dit is geheel konform de in hypothese 1 geformuleerde verwachting. Wat betreft de pro-religieuze schalen wijken de resultaten volledig af van de in hypothese 2 geformuleerde voorspelling, en verrassenderwijs ook van de uitkomsten van vergelijkbare analyses op de data van de (overwegend katholieke) Fortmann-kursisten en de protestantse theologiestudenten. In de steekproef van katholiek opgevoede theologiestudenten vertonen zowel de steun schaal als de vragende religiositeit schaal een positieve samenhang met regelmatige kerkgang, maar de getuigenis schaal niet.

Uit de analyses zoals vermeld in de subparagrafen 8.2.1 en 8.2.2 konkluderen wij dat de door ons ontwikkelde schalen valide zijn. Wij hebben in de gerapporteerde onderzoeken voortdurend bevestigingen gevonden voor de in paragraaf 8.2 geformuleerde hypothesen.

Hypothese 1: Zoals wij hadden voorspeld, hangen de scores op de nonreligiositeit schaal in alle onderzoeksgroepen negatief samen met kerklidmaatschap, kerkverbondenheid en kerkgang.

Hypothese 2: De scores op zowel de steun als de getuigenis schaal hangen in het algemeen positief samen met kerklidmaatschap en kerkverbondenheid. De scores op de vragende religiositeit schaal daarentegen hangen in het algemeen niet samen met deze beide kerkelijkheidsvariabelen. Wat betreft kerkgang hebben wij met betrekking tot de steun schaal het voorspelde positieve verband gevonden, maar hebben wij wat betreft de getuigenis en vragende religiositeit schalen complexe inter-denominatieve verschillen aangetroffen.

Hypothese 3: Wat betreft inter-denominatieve verschillen hebben wij niet echt een hypothese geformuleerd. Uit de gerapporteerde analyses konkluderen wij dat wij enige verschillen tussen protestantse en katholieke respondenten hebben aangetroffen, maar deze zijn niet eenduidig te interpreteren. Met name de samenhangen tussen religieuze attituden en kerkgang blijken bijzonder complex en variabel te zijn. Enerzijds lijkt de steun schaal een typisch 'katholieke' schaal te zijn, in die zin dat de katholieke Fortmannkursisten op deze schaal hoger scoren dan hun protestantse medekursisten. Anderzijds echter troffen wij (in hoofdstuk 7) dit verschil niet aan bij een vergelijking tussen katholieke en protestantse theologiestudenten, en bleek de steun schaal bovendien in alle steekproeven positief samen te hangen met regelmatige kerkgang. Wat betreft de getuigenis schaal hebben wij gezien dat deze in de steekproef van katholieke theologiestudenten geen samenhang vertoont met kerkgang, maar in de steekproeven van protestantse theologiestudenten en (overwegend katholieke) Fortmannkursisten wel. Daarentegen hangt de vragende religiositeit schaal in beide laatstgenoemde steekproeven niet samen met regelmatige kerkgang en in de steekproef van katholieke theologiestudenten positief.

§ 8. 3

Interpretatie van religieuze taal

Op grond van Goldmans (1965) theoretiseren met betrekking tot religieuze ontwikkeling, onderscheiden Batson & Ventis (1982, 132-133) drie manieren waarop men met religieuze taal kan omgaan: men kan religieuze taal afwijzen als onrealistisch ("mere fantasy"), men kan rigide vasthouden aan een letterlijke interpretatie, en men kan zich openstellen voor de symbolische aard van deze taal. De als tweede genoemde optie sluit volgens hen aan bij de non-kreatieve 'end' religiositeit; laatstgenoemde optie sluit aan bij de creatieve 'quest' religiositeit. In de genoemde opties zien wij parallellen met de redeneringen die ten grondslag liggen aan het streven van Hunt (1972) religieuze attitudenschalen te ontwikkelen die niet gebaseerd zijn op persoonlijkheidstheoretische uitgangspunten à la Allport, maar op de manier waarop

individuele religieuze uitspraken interpreteren. Hunt bekritiseert de door zijn kollega- (sociale) wetenschappers ontworpen religiositeitsmetingen omdat zij religieus commitment impliciet gelijkstellen aan het instemmen met fundamentalistische uitspraken. Het gevolg hiervan is volgens Hunt dat deze metingen niet valide zijn. Immers, "as a person becomes less literal and rigid in his religious perspective, the structure of most questionnaires provides no alternative except for him to appear less religious as shown by a lower score on a scale which permits only 'agree or disagree' with statements which reflect a conservative or traditional interpretation of doctrines and practices" (Hunt, 1972, 43). Teneinde deze bias te omzeilen, en recht te doen aan de religieuze betrokkenheid van niet-fundamentalistische gelovigen, zette Hunt zich aan de konstruktie van een instrument met behulp waarvan drie 'typen' van religieuze betrokkenheid (meer konkreet, manieren van interpreteren van religieuze taal) vastgesteld kunnen worden, namelijk een fundamentalistisch-gelovige houding, een niet-fundamentalistische mythologisch-symbolische houding en een niet-gelovige houding. Dit werden de zogenaamde LAM-schalen. Hunt (1972, 43-44) omschrijft de door hem onderscheiden typen als volgt.

- *Letterlijke interpretatie*: "an individual may commit himself to a literal interpretation of religion in which he takes at face value any religious statement without in any way questioning it. This literal interpretation may reflect an individual who has not examined the relation of his religious statements to other cognitive, conative, and affective areas of his life";

- *Anti-letterlijke interpretatie*: "an individual may, on the basis of a literal, unexamined interpretation of religion, reject all religion as being of no value to him or the world. (.....) This may also reflect the individual who (.....) rejects all Christian-oriented interpretations of life";

- *Mythologisch-symbolische interpretatie*: "a reinterpretation of religious statements to seek their deeper symbolic meanings which lie beyond their literal wording. This person's religious framework is more complex and capable of assimilating both the intention of religious orthodoxy and the realities of the contemporary world. For most moderate to liberal Christian groups this may be considered to be the most mature type of commitment".

Hunts oorspronkelijke schaal omvat zeventien uitspraken, die telkens gevolgd worden door een letterlijke, een anti-letterlijke en een mythologisch-symbolische interpretatie. Wij geven hier een voorbeeld van een dergelijk LAM-item.

I believe in God, the Father Almighty, maker of heaven and earth.

Letterlijke interpretatie: Agree, since available evidence proves that God made everything.

Anti-letterlijke interpretatie: Disagree, since available evidence suggests some type of spontaneous creation for which it is unnecessary to assume a God to create.

Mythologisch-symbolische interpretatie: Agree, but only in the sense that this is an anthropomorphical way of thinking about whatever Process, Being or Ultimate Concern stands behind the creative process.

Wat betreft de scoring adviseert Hunt impliciet een gedwongen keuze methodiek. Hij heeft meerdere procedures gehanteerd, maar baseert de statistische analyses die hij rapporteert op een methodiek die er op neerkomt dat zijn respondenten per item hun voorkeur voor één van de drie alternatieven uitspreken. Individuele scores worden berekend door sommatie van het aantal door de respondent uitgesproken voorkeuren voor respectievelijk L-, A- en M-interpretaties.

Zowel in ons onderzoek onder psychologiestudenten als in de onderzoeken onder theologiestudenten en Fortmannkursisten hebben wij gebruik gemaakt van een Nederlandse versie van de LAM-schalen. Wij geven hier de instructie weer zoals deze in de beide laatstgenoemde onderzoeken aan de respondenten werd voorgelegd.

Met behulp van de uitspraken op de volgende pagina's willen wij proberen inzicht te verkrijgen in de wijze waarop *U persoonlijk* religieuze teksten interpreteert. Het zijn allemaal uitspraken die op bijbelse of klassieke christelijke teksten gebaseerd zijn.

Lees de uitspraken nauwkeurig en gekonsentreerd.

Na iedere uitspraak staan drie mogelijke manieren afgedrukt waarop deze geïnterpreteerd kan worden. Deze alternatieven zijn genummerd. *Omcirkel het nummer van de interpretatie waardoor U zich het meeste aangesproken voelt.* Met andere woorden, we vragen U aan te geven welke van de interpretaties *het dichtst aansluit bij Uw eigen opvattingen*. Het is heel goed mogelijk dat een van de beide andere alternatieven U ook aanspreekt, maar probeer in elk geval een keuze te maken. Die keuze betekent dan dus niet dat U het uitdrukkelijk oneens bent met de andere interpretatie-mogelijkheden, maar slechts dat U het meest instemt met de door U omcirkelde interpretatie. Er bestaan bij deze taak geen 'goede' of 'foute' antwoorden. Het gaat uitsluitend om Uw eigen persoonlijke interpretatie van de uitspraken.

Let er s.v.p. op dat U geen uitspraak overslaat.

In alle onderzoeken was de gehanteerde procedure voor de berekening van individuele scores geheel konform Hunts methodiek. Onze verwachtingen met betrekking tot verbanden tussen de interpretatie van religieuze taal en religieuze attitudes luiden als volgt:

- 1) personen die hoog scoren op de nonreligiositeit schaal zullen een voorkeur uitspreken voor anti-letterlijke interpretaties;
- 2a) personen die een voorkeur uitspreken voor letterlijke interpretaties zullen hoger scoren op de steun schaal dan personen die een voorkeur uitspreken voor mythologische interpretaties;
- 2b) personen die een voorkeur uitspreken voor letterlijke interpretaties zullen hoger scoren op de getuigenis schaal dan personen die een voorkeur uitspreken voor mythologische interpretaties;
- 3) personen die een voorkeur uitspreken voor mythologische interpretaties zullen hoger scoren op de vragende religiositeit schaal dan personen die een voorkeur uitspreken voor letterlijke interpretaties

Deze hypothesen zijn gebaseerd op de overeenkomsten tussen enerzijds de hierboven weergegeven omschrijvingen van de door Hunt onderscheiden 'typen' en anderzijds onze interpretaties van de 'means', 'end', 'quest' en nonreligieuze houdingen zoals door ons in hoofdstuk 4 weergegeven. Het

komt ons voor dat de onder 1 geformuleerde hypothese geen nadere toelichting behoeft. Onze hypothese (2a) betreffende een positief verband tussen religieuze steun en een voorkeur voor letterlijke interpretaties is gebaseerd op de overeenkomst tussen onze interpretatie van de 'means' houding als een konformistische en psychisch marginale overname van het geloof van de religieuze referentiegroep enerzijds, en anderzijds Hunts mededeling dat letterlijke interpretaties "may reflect an individual who has not examined the relation of his religious statements to other cognitive, conative, and affective areas of his life". Het veronderstelde positieve verband tussen letterlijke interpretaties en religieus getuigenis (hypothese 2b) is ten eerste gebaseerd op onze interpretatie van de 'end' religiositeit als een vorm van godsdienstigheid die niet alleen gekenmerkt wordt door de centrale plaats die het geloof in het leven inneemt maar ook door de gestrengheid waarmee aan dat geloof wordt vastgehouden. Voorts ligt Batsons opvatting dat deze houding vooral in fundamentalistische protestantse kringen aangetroffen zal worden aan de hypothese ten grondslag. Ten derde is de hypothese gebaseerd op Hunts uitspraak dat letterlijke interpretaties kenmerkend zijn voor personen die "take at face value any religious statement without in any way questioning it", aangezien wij het ontwijken van twijfel (de neiging niet in te willen gaan op vragen met betrekking tot de eigen religieuze opvattingen) kenmerkend achten voor de 'end' houding, waarvan onze getuigenis schaal de beoogde operationalisatie is. Hypothese 3 tenslotte is gebaseerd op de overeenstemming tussen Hunts formulering van de mythologisch-symbolische interpretatie zoals hierboven weergegeven, en Darley & Batsons (1973) aanduiding van de 'quest' oriëntatie als een religieuze houding die gekenmerkt wordt door de vraag naar de persoonlijke betekenis van het leven alsmede in hoeverre deze vraag voortkomt uit een interactie met de sociale omgeving. Ook ligt aan deze hypothese ten grondslag Hunts opmerking over het feit dat men in vrijzinnige groeperingen de mythologische interpretatie als de meest 'volwassene' zal beschouwen. Volgens Batson zal in dergelijke groepen immers de 'quest' houding prevaleren. In de navolgende subparagrafen willen wij de samenhangen tussen de interpretatie van religieuze taal en religieuze attitudes onderzoeken voor elke onderzoeksgroep afzonderlijk: psychologiestudenten (paragraaf 8.2.1), theologiestudenten (paragraaf 8.2.2) en Fortmannkursisten (paragraaf 8.2.3).

§ 8. 3. 1

LAM-scores van psychologiestudenten

In deze subparagraaf willen wij enkele gegevens uit ons onderzoek onder psychologiestudenten analyseren. Het betreft hier dezelfde steekproef van N=57 respondenten van wier gegevens wij in hoofdstuk 5 gebruik maakten bij de konstruktie van de steun, getuigenis, vragende religiositeit en nonreligiositeit schalen. In dit onderzoek maakten wij gebruik van een uit zeventien items bestaande versie van de LAM-schalen. De gemiddelde scores van de psychologiestudenten op de LAM-schalen zijn in onderstaande tabel weergegeven, waarbij wij een onderscheid hebben gemaakt tussen de pro-

religieuze studenten (kriterium: nonreligiositeit score $\leq .50$) en de nonreligieuze studenten. Op de verschillen tussen de subgroepen werd een T-toets uitgevoerd. Op de plaatsen waar wij op grond van onze hypothesen een hoge score van de pro- danwel nonreligieuze subgroepen verwachtten aan te treffen, hebben wij de werkelijke scores vet gedrukt.

TABEL 8.9
GEMIDDELDE LAM-SCORES (PLUS STANDAARD DEVIATIES EN
T-WAARDEN) VAN PRO- EN NONRELIGIEUZE PSYCHOLOGIESTUDENTEN

	SUBGROEPEN				T	p
	pro-religieus (N=38)		nonreligieus (N=19)			
LAM-SCHALEN	X	sd	X	sd		
letterlijk	1.9	2.9	0.8	1.0	2.2	.03
anti-letterlijk	3.8	3.4	9.9	4.3	5.9	.00
mythologisch	11.1	3.9	6.2	4.4	4.3	.00

Uit de tabel blijkt dat alle verschillen tussen pro- en nonreligieuze psychologiestudenten significant zijn op .01 danwel .05 nivo, ondanks het geringe aantal respondenten in de nonreligieuze subgroep. De nonreligieuze studenten spreken zeer veel vaker dan de pro-religieuze studenten een voorkeur uit voor anti-letterlijke interpretaties, en veel minder vaak voor letterlijke en mythologische interpretaties. Hierin vinden wij onmiskenbaar een bevestiging van de door ons in hypothese 1 geformuleerde verwachting. Opmerkelijk is voorts het bijzonder geringe aantal voorkeuren dat zowel in de nonreligieuze subgroep als in de pro-religieuze voor letterlijke interpretaties wordt uitgesproken, en het hoge aantal voorkeuren voor mythologische interpretaties (vooral in de pro-religieuze subgroep). Overigens vond ook Hunt (1972) in zijn onderzoek een dergelijke - zij het ietwat minder - scheve verdeling die ruwweg neerkwam op een 25-25-50% verdeling van L-, A- en M-scores.

Teneinde een oordeel te kunnen formuleren ten aanzien van de in de beide overige hypothesen uitgesproken verwachtingen dienen wij nader in te gaan op de verbanden van de LAM-scores met de steun, getuigenis en vragende religiositeit schalen zoals wij die aantreffen in de pro-religieuze subgroep. Daartoe hebben wij deze subgroep onderverdeeld in 'letterlijk', 'anti-letterlijk' en 'mythologisch interpreterende' subgroepen. Vanwege de bijzonder scheve verdeling van de LAM-scores werden daarbij criteria gehanteerd die gebaseerd zijn op de in bovenstaande tabel vermelde gemiddelde scores van de pro-religieuze studenten. Respondenten werden als 'letterlijk interpreterend' geklassificeerd wanneer zij op twee of meer items een voorkeur voor de letterlijke interpretatie hadden uitgesproken, en als 'anti-letterlijk interpreterend' wanneer zij op vier of meer items een voorkeur voor de anti-letterlijke interpretatie hadden uitgesproken. Met uitzondering van één niet klassificeerbare respondent werden alle overigen geklassificeerd als 'mythologisch interpreterend' vanwege elf of meer voorkeuren voor de mythologische interpretatie. Aldus verkregen wij een 'letterlijk interpreterende' subgroep van

N=10 personen, een 'anti-letterlijk interpreterende' subgroep van N=11 personen en een 'mythologisch interpreterende' subgroep van N=16 personen. De gemiddelde scores (plus standaard deviaties) van de 'letterlijk' danwel 'mythologisch interpreterende' subgroepen op de steun, getuigenis en vragende religiositeit schalen zijn in onderstaande tabel weergegeven. De pro-religieuze respondenten die een groot aantal voorkeuren voor anti-letterlijke interpretaties uitspraken, laten wij in onderstaande tabel buiten beschouwing aangezien wij daarover in de hypothesen 2 en 3 geen voorspellingen hebben gedaan. Vanwege het geringe aantal respondenten in beide subgroepen werden geen T-toetsen uitgevoerd.

TABEL 8.10

GEMIDDELDE SCORES EN STANDAARD DEVIATIES OP DE STEUN,
GETUIGENIS EN VRAGENDE RELIGIOSITEIT SCHALEN VAN LETTERLIJK
DANWEL MYTHOLOGISCH INTERPRETERENDE PSYCHOLOGIESTUDENTEN

	SUBGROEPEN			
	letterlijk (N=10)		mythologisch (N=16)	
SCHALEN	X	sd	X	sd
steun	.67	.42	.30	.37
getuigenis	.74	.22	.55	.46
vragend	.53	.30	.69	.28

Uit de tabel kunnen wij ten aanzien van de door ons sub 2 en 3 geformuleerde hypothesen de volgende konklusies trekken.

Hypothese 2a. Personen die een voorkeur uitspreken voor letterlijke interpretaties zullen hoger scoren op de steun schaal dan personen die een voorkeur uitspreken voor mythologische interpretaties. De tabel toont dat wij voor deze hypothese een bevestiging vinden. De gemiddelde score van de letterlijk interpreterende studenten op de steun schaal is beduidend hoger dan die van de mythologisch interpreterende subgroep.

Hypothese 2b. Personen die een voorkeur uitspreken voor letterlijke interpretaties zullen hoger scoren op de getuigenis schaal dan personen die een voorkeur uitspreken voor mythologische interpretaties. De tabel toont dat wij ook voor deze hypothese in onze data een bevestiging vinden. De gemiddelde score op de getuigenis schaal is in de 'letterlijke' subgroep aanzienlijk hoger dan in de 'mythologische' subgroep.

Hypothese 3. Personen die een voorkeur uitspreken voor mythologische interpretaties zullen hoger scoren op de vragende religiositeit schaal dan personen die een voorkeur uitspreken voor letterlijke interpretaties. Ook voor deze derde hypothese vinden wij in onze onderzoeksresultaten een duidelijke bevestiging.

§ 8. 3. 2

LAM-scores van katholieke en gereformeerde theologiestudenten

In deze subparagraaf willen wij gelijksoortige analyses rapporteren als in de voorgaande subparagraaf, maar nu uitgevoerd op de gegevens vanuit ons onderzoek onder katholieke en gereformeerde theologiestudenten. In dit onderzoek werd gebruik gemaakt van een versie van de LAM-schalen die zestien items omvat. Aangezien zich in deze onderzoeksgroepen vrijwel geen respondenten bevonden die op de nonreligiositeit schaal een score $> .50$ bereikten, is onderstaande tabel volledig gebaseerd op de gegevens van uitsluitend de pro-religieuze theologiestudenten ($N=240$). Gevolg hiervan is dat een toetsing van hypothese 1 (waarin wij de verwachting uitspraken dat nonreligieuze personen een voorkeur zullen hebben voor anti-letterlijke interpretaties) niet mogelijk is. In de tabel zijn de gemiddelde aantallen voorkeuren van de pro-religieuze theologiestudenten voor letterlijke, anti-letterlijke danwel mythologische interpretaties weergegeven.

TABEL 8.11

GEMIDDELDE LAM-SCORES (PLUS STANDAARD DEVIATIES) VAN PRO-RELIGIEUZE THEOLOGIESTUDENTEN

LAM-SCHALEN	pro-religieuze theologiestudenten ($N=240$)	
	X	sd
letterlijk	3.8	3.9
anti-letterlijk	1.2	1.9
mythologisch	11.0	3.7

De gemiddelde scores zoals weergegeven in bovenstaande tabel werden als uitgangspunt genomen voor een nadere indeling in subgroepen. De resulterende indeling komt er op neer dat respondenten als 'letterlijk interpreterend' werden geklassificeerd wanneer zij op vier of meer LAM-items een voorkeur voor een letterlijke interpretatie hadden uitgesproken ($N=63$). Als 'anti-letterlijk' werden respondenten geklassificeerd wanneer zij op twee of meer items een voorkeur voor een dergelijke interpretatie hadden uitgesproken ($N=27$). Respondenten werden als 'mythologisch interpreterend' beschouwd wanneer zij op elf of meer items een voorkeur voor mythologische interpretaties hadden uitgesproken ($N=150$).

In onderstaande tabel zijn de gemiddelde scores (en standaard deviaties) van de 'letterlijk' en 'mythologisch interpreterende' subgroepen op de pro-religieuze attitudenschalen weergegeven. Tevens zijn de resultaten weergegeven van een op deze gemiddelden uitgevoerde T-toets.

TABEL 8.12

GEMIDDELDEN (PLUS STANDAARD DEVIATIES EN T-WAARDEN) OP DE
STEUN, GETUIGENIS EN VRAGENDE RELIGIOSITEIT SCHALEN VAN
LETTERLIJK DANWEL MYTHOLOGISCH INTERPRETERENDE
THEOLOGISTUDENTEN

	SUBGROEPEN				T	p
	letterlijk (N=63)		mythologisch (N=150)			
SCHALEN	X	sd	X	sd		
steun	.78	.25	.49	.33	6.93	.00
getuigenis	.78	.32	.52	.36	4.94	.00
vragend	.72	.17	.76	.17	1.36	.18

Ten aanzien van de eerder geformuleerde hypothesen trekken wij uit deze tabel de konklusie dat wij voor de hypothesen 2a en 2b een bevestiging vinden. De letterlijk interpreterende respondenten scoren gemiddeld significant hoger op de steun en getuigenis schalen dan de mythologisch interpreterende respondenten ($p \leq .01$). Voor hypothese 3 vinden wij daarentegen geen bevestiging. Weliswaar is de gemiddelde score van de mythologisch interpreterende subgroep op de vragende religiositeit schaal inderdaad hoger dan die van de letterlijk interpreterende subgroep, maar dit verschil is minimaal.

§ 8. 3. 3

LAM-scores van Fortmannkursisten

Van de LAM-schalen hebben wij niet alleen in de onderzoeken onder psychologie- en theologiestudenten gebruik gemaakt, maar ook in ons onderzoek onder kursisten van het Han Fortmanncentrum. In dit onderzoek werd gebruik gemaakt van dezelfde versie van de LAM-schalen (zestien items) als in het onderzoek onder theologiestudenten. Aangezien zich in de steekproef van kursisten van het Han Fortmanncentrum slechts een gering aantal personen bevond die op de nonreligiositeit schaal een score $> .50$ bereikten, is onderstaande tabel volledig gebaseerd op de gegevens van de pro-religieuze kursisten (N=96). Gevolg hiervan is dat ook in dit onderzoek een toetsing van hypothese 1 niet mogelijk is. In de tabel zijn de gemiddelde absolute aantallen voorkeuren van de pro-religieuze kursisten voor letterlijke, anti-letterlijke danwel mythologische interpretaties weergegeven.

TABEL 8.13
**GEMIDDELDE LAM-SCORES (PLUS STANDAARD DEVIATIES) VAN PRO-
 RELIGIEUZE FORTMANNKURSISTEN**

	pro-religieuze Fortmannkursisten (N=96)	
LAM-SCHALEN	X	sd
letterlijk	2.1	3.4
anti-letterlijk	1.9	2.0
mythologisch	11.8	3.2

Op basis van de in de tabel weergegeven gemiddelde absolute aantallen voorkeuren voor letterlijke, anti-letterlijke en mythologische interpretaties in deze onderzoeksgroep, werd de steekproef onderverdeeld in drie subgroepen: een 'letterlijk interpreterende' subgroep (kriterium: twee of meer voorkeuren voor een letterlijke interpretatie; N=17), een 'anti-letterlijk interpreterende' subgroep (kriterium: twee of meer voorkeuren voor een anti-letterlijke interpretatie; N=21) en een 'mythologisch interpreterende' subgroep (kriterium: twaalf of meer voorkeuren voor een mythologische interpretatie; N=58). De gemiddelde scores van de letterlijk danwel mythologisch interpreterende subgroepen op de steun, getuigenis en vragende religiositeit schalen zijn in onderstaande tabel weergegeven. Tevens staan in de tabel de resultaten vermeld van een hierop uitgevoerde T-toets.

TABEL 8.14
**GEMIDDELDEN (PLUS STANDAARD DEVIATIES EN T-WAARDEN) OP DE
 STEUN, GETUIGENIS EN VRAGENDE RELIGIOSITEIT SCHALEN VAN
 LETTERLIJK DANWEL MYTHOLOGISCH INTERPRETERENDE
 FORTMANNKURSISTEN**

	SUBGROEPEN				T	p
	letterlijk (N=17)		mythologisch (N=58)			
SCHALEN	X	sd	X	sd		
steun	.63	.36	.43	.36	1.88	.06
getuigenis	.67	.36	.39	.39	2.69	.00
vragend	.67	.20	.69	.25	.30	.77

Wat betreft hypothese 2a kunnen wij uit de tabel de konklusie trekken dat wij - zoals voorspeld - in de letterlijk interpreterende subgroep een hogere gemiddelde score op de steun schaal aantreffen dan in de mythologisch interpreterende subgroep, maar dit verschil is (onder andere vanwege het geringe aantal respondenten in eerstgenoemde subgroep) niet significant ($p=.06$). Wat betreft de getuigenis schaal (hypothese 2b) vinden wij daarentegen wel het voorspelde verschil ($p \leq .01$). Wat betreft de vragende religiositeit schaal is het verschil tussen beide subgroepen nihil. Wij vinden bijgevolg in de resultaten van dit onderzoek geen bevestiging van de in hypothese 3 uitgesproken verwachting dat mythologisch interpreterende respondenten hoger op de vragende religiositeit schaal zullen scoren dan letterlijk interpreterende respondenten.

Wanneer wij de resultaten van onze onderzoeken met betrekking tot de verbanden tussen religieuze attitudes en manieren van interpreteren van religieuze taal kort samenvatten, dan luiden deze dat wij naar onze mening in alle studies grotendeels een bevestiging hebben gevonden van de geformuleerde hypothesen. Nonreligiositeit hangt inderdaad samen met een anti-letterlijke interpretatie van religieuze taal. Zowel religieuze steun als getuigenis hangen inderdaad samen met een voorkeur voor een letterlijke interpretatie. Vragende religiositeit daarentegen vertoont een minder duidelijke samenhang met een voorkeur voor mythologisch-symbolische interpretaties dan wij op voorhand veronderstelden. Alleen in het onderzoek onder psychologie-studenten troffen wij bij de mythologisch interpreterende respondenten de voorspelde hogere score op de vragende religiositeit schaal aan dan bij de letterlijk interpreterende respondenten. In de beide overige onderzoeken daarentegen was het verschil minimaal. Wij konkluderen daaruit dat een reflexieve, op voortdurende groei en ontwikkeling gerichte religiositeit zowel binnen als buiten 'letterlijke' kaders kan worden aangetroffen.

§ 8. 4 Religieuze en mystieke ervaringen

De religieuze en mystieke ervaringen schaal van Hood (1975) is gebaseerd op de acht kenmerken van de religieuze ervaring die door Stace (1960) werden afgeleid uit James' (1902) analyses. Deze kenmerken zijn (zie Hood, 1975, 31-32):

- a) 'ego' quality ("experience of loss of sense of self"),
- b) 'unifying' quality ("everything is perceived as 'One'"),
- c) 'inner-subjective' quality ("perception of an inner subjectivity to all things"),
- d) 'temporal-spatial' quality ("an experience that is both 'timeless' and 'spaceless'"),
- e) 'noetic' quality ("the experience as a source of valid knowledge"),
- f) 'ineffability' ("impossibility of expressing the experience in conventional language"),
- g) 'positive affect' ("experience of joy or blissful happiness"),
- h) 'religious' quality ("feelings of mystery, awe and reverence").

Voor ieder van deze acht kenmerken ontwikkelde Hood twee positief ("I have had an experience") en twee negatief ("I have never had") geformuleerde items. Uit zijn analyses bleek dat de schaal in twee afzonderlijke factoren uiteenvalt. Faktor I omvat ruwweg de items waarin de kenmerken a, b, c, d en f zijn geoperationaliseerd, faktor II omvat de items waarin de kenmerken e, g en h verwoord zijn. Naar aanleiding daarvan interpreteerde Hood de beide factoren als verwijzend naar een 'algemeen mystieke' ervaring (faktor I), respectievelijk een "more traditionally defined" specifiek religieuze ervaring (faktor II). Holm (1982) kwam tot hetzelfde resultaat, maar gebruikt een ietwat andere formulering voor de benoeming van de tweede faktor. Hij duidt deze faktor aan als een faktor waarin "the

experiences were interpreted on a religious/Christian basis. (.....) This factor thus covered experiences reported by people with an expressly Christian profile" (Holm, 1982, 273). Hij ziet in het aldus gevonden onderscheid tussen algemeen mystieke en specifiek religieuze ervaringen parallellen met het door Söderblom geformuleerde verschil tussen "personality mysticism" ("an inner divine appeal with clear characteristics of an encounter with a personal God") en "infinity mysticism" ("merging into a super-terrestrial or eternal principle"; Holm, 1982, 275; zie ook Åkerberg, 1988). Vanwege het feit dat wij zelf hier overeenkomsten zien met het verschil tussen ervaringen van een 'metafysische' en een 'a-metafysische' transcendentie dat naar onze mening kenmerkend is voor het 'end'-quest onderscheid, achtten wij Hoods schaal bij uitstek geschikt voor de validering van met name de getuigenis en vragende religiositeit schalen.

Hoods oorspronkelijke items werden door Weima zo letterlijk mogelijk vertaald. De door ons gehanteerde versie omvatte echter slechts 31 uitspraken aangezien wij de twee negatief geformuleerde items elimineerden waarin tot uitdrukking wordt gebracht dat de ervaring niet in woorden is uit te drukken ("ineffability"). Deze beide items lijken niet alleen naar het Nederlands onvertaalbaar; ook Holm (1982) bleek vanwege de er in vervatte dubbele negatie niet in staat een akseptabele Zweedse vertaling te formuleren. Wij voegden echter één item toe, namelijk een (in positieve bewoordingen gesteld) item waarin verwezen wordt naar een goddelijke werkelijkheid (kenmerk h: "Ik heb wel eens een ervaring gehad waarbij ik dicht bij een goddelijke werkelijkheid leek te zijn"). Deze items werden in dichotome vorm aan de steekproef van psychologiestudenten voorgelegd (N=57). Scores werden verkregen door sommatie - na hercodering van de negatief geformuleerde uitspraken - van het aantal indicaties voor de aanwezigheid van religieuze danwel mystieke ervaringen.

Onze verwachtingen met betrekking tot de samenhangen tussen religieuze en mystieke ervaringen enerzijds en de steun, getuigenis, vragende religiositeit en nonreligiositeit schalen anderzijds waren de volgende.

1) Nonreligieuze personen zullen naar verwachting beduidend minder religieuze en mystieke ervaringen rapporteren dan pro-religieuze respondenten.

2) Wij verwachten een positief verband te zullen aantreffen van zowel algemeen mystieke als specifiek religieuze ervaringen met steun, getuigenis en vragende religiositeit (met andere woorden, personen die zulke ervaringen rapporteren zullen op alle pro-religieuze schalen hoger scoren dan personen die zulke ervaringen niet rapporteren), met dien verstande echter dat

2a) de samenhang van zowel getuigenis als vragende religiositeit met mystieke en religieuze ervaringen sterker zal zijn dan de samenhang van religieuze steun daarmee. Met andere woorden, op de getuigenis en vragende religiositeit schalen zal het verschil tussen personen die al dan niet religieuze en mystieke ervaringen rapporteren groter zijn dan op de steun schaal.

2b) De samenhang van zowel religieuze steun als getuigenis met specifiek religieuze ervaringen zal sterker zijn dan met algemeen mystieke ervaringen. Met andere woorden, op de steun en getuigenis schalen zal het verschil tussen

personen die al dan niet religieuze ervaringen rapporteren groter zijn dan bij personen die al dan niet mystieke ervaringen rapporteren.

2c) De samenhang van de vragende religiositeit met algemeen mystieke ervaringen zal sterker zijn dan met specifiek religieuze ervaringen. Met andere woorden, op de vragende religiositeit schaal zal het verschil tussen personen die al dan niet mystieke ervaringen rapporteren groter zijn dan bij personen die al dan niet religieuze ervaringen rapporteren.

Hypothese 1 lijkt ons geen nadere toelichting te behoeven. De sub 2 (a t/m c) geformuleerde hypothesen komen voort uit onze conceptuele definities zoals wij die in hoofdstuk 4 gepresenteerd hebben. Wij hebben daar immers beargumenteerd dat de 'means' religiositeit - in tegenstelling tot zowel de 'end' als de 'quest' houding - geen overtuigingsreligiositeit is omdat zij niet noodzakelijkerwijs gebaseerd is op een religieuze ervaring. Wat betreft de 'end' en de 'quest' houdingen hebben wij voorts gesteld dat de 'end' houding gebaseerd is op de ervaring van een 'metafysische' transcendentie, terwijl daarentegen de 'quest' houding gebaseerd is op de ervaring van een 'a-metafysische' transcendentie. Zoals gezegd, lijkt dit onderscheid ons verwant aan het zowel door Hood als door Holm aangetroffen onderscheid tussen specifiek religieuze en algemeen mystieke ervaringen.

In onderstaande tabel staan de gemiddelde scores (en standaard deviaties) van de psychologiestudenten vermeld voor a) de totale schaal, b) de algemeen mystieke ervaringen schaal, en c) de specifiek religieuze ervaringen schaal. Bij de toewijzing van uitspraken aan de beide subschalen zijn wij uitgegaan van de aanwijzingen van Hood, waarbij uiteraard het door ons toegevoegde item werd toegerekend aan de religieuze ervaringen schaal. De maximale mystieke ervaringen score is bijgevolg achttien; de maximale religieuze ervaringen score is dertien. De scores zoals in de tabel weergegeven, zijn berekend op de data van de pro- en nonreligieuze studenten afzonderlijk (kriterium: nonreligiositeit score $\leq .50$). Tevens zijn in de tabel de resultaten van een T-toets op de verschillen tussen de pro- en nonreligieuze respondenten weergegeven. Waar wij op grond van de hypothesen een hoge score verwachten, hebben wij de werkelijke score vet gedrukt.

TABEL 8.15
GEMIDDELDE MYSTIEKE EN RELIGIEUZE ERVARINGEN-SCORES (PLUS
STANDAARD DEVIATIES EN T-WAARDEN) VAN PRO- EN NONRELIGIEUZE
PSYCHOLOGIESTUDENTEN

	SUBGROEPEN				T	p
	pro-religieus (N=38)		nonreligieus (N=19)			
ERVARINGEN	X	sd	X	sd		
mystiek+religieus	19.9	6.7	15.9	6.9	2.10	.04
mystiek	12.0	4.5	10.2	4.8	1.39	.17
religieus	7.9	2.9	5.7	2.6	2.78	.01

Uit de tabel blijkt dat wij inderdaad tussen de pro- en nonreligieuze studenten verschillen aantreffen wat betreft rapportage van mystieke en religieuze ervaringen. In alle gevallen zijn de scores van de nonreligieuze studenten lager dan die van de pro-religieuze studenten, maar wat betreft de rapportage van mystieke ervaringen is dit verschil niet significant ($p=.17$).

Ondanks de gevonden verschillen lijken de scores van de nonreligieuze studenten ons opvallend hoog te zijn. De meest voor de hand liggende verklaring daarvoor is dat ook nonreligieuze respondenten wel degelijk religieuze en/of mystieke ervaringen gehad kunnen hebben in hun leven. Wat dit betreft is het te betreuren dat uit de formuleringen van de uitspraken niet kan worden opgemaakt wannéér zij deze ervaringen hebben gehad. Het lijkt echter aannemelijk dat de nonreligieuze personen bij een eventuele bevestigende beantwoording van de uitspraken refereren aan vroegere ervaringen, terwijl de pro-religieuze respondenten wellicht ervaringen in gedachten nemen die zij meer recent gehad hebben, of zelfs momenteel nog hebben. Hoe dit ook zij, in de bovenvermelde resultaten zien wij een bevestiging van de in hypothese 1 uitgesproken verwachting.

Teneinde een konklusie te kunnen formuleren ten aanzien van de overige hypothesen, dienen wij de verbanden tussen religieuze en mystieke ervaringen enerzijds en de steun, getuigenis en vragende religiositeit schalen anderzijds nader te analyseren. Daartoe hebben wij de subgroep van pro-religieuze studenten nader onderverdeeld aan de hand van de in bovenstaande tabel vermelde gemiddelde scores op de mystieke ervaringen en specifiek religieuze ervaringen schalen. De gemiddelde scores (plus standaard deviaties en T-waarden) van deze subgroepen op de steun, getuigenis en vragende religiositeit schalen zijn in onderstaande tabel weergegeven. Waar wij hoge scores verwachtten, hebben wij dit aangegeven door de werkelijke score vet te drukken.

TABEL 8.16
GEMIDDELDEN (PLUS STANDAARD DEVIATIES EN T-WAARDEN) OP DE
STEUN, GETUIGENIS EN VRAGENDE RELIGIOSITEIT SCHALEN VAN
PSYCHOLOGIESTUDENTEN DIE AL DAN NIET MYSTIEKE OF RELIGIEUZE
ERVARINGEN RAPPORTEREN

SCHALEN	SUBGROEPEN MYSTIEKE ERVARINGEN					
	ja (N=24)			nee (N=14)		
	X	sd		X	sd	
steun	.31	.39		.36	.42	.33
getuigenis	.63	.41		.71	.29	.62
vragend	.63	.31		.45	.25	1.92
						p
						.74
						.54
						.06

	SUBGROEPEN RELIGIEUZE ERVARINGEN					
	ja (N=21)			nee (N=17)		
	X	sd	X	sd	T	p
SCHALEN						
steun	.37	.40	.28	.40	.62	.54
getuigenis	.75	.35	.55	.36	1.63	.11
vragend	.60	.31	.52	.28	.88	.39

De tabel toont dat wij noch met betrekking tot mystieke ervaringen noch met betrekking tot religieuze ervaringen significante verschillen op de steun, getuigenis en vragende religiositeit schalen aantreffen tussen (pro-religieuze) studenten die zulke ervaringen al dan niet rapporteren. Hierbij spelen echter de geringe aantallen respondenten in alle categorieën een rol. De trend die wij uit de tabel afleiden, is dat (pro-religieuze studenten) die rapporteren nooit een algemeen mystieke ervaring te hebben gehad, in lichte mate hoger scoren op de steun en getuigenis schalen dan degenen die rapporteren zulk een ervaring wel te hebben gehad. Laatstgenoemden daarentegen scoren aanzienlijk hoger op de vragende religiositeit schaal. Wat betreft specifiek religieuze ervaringen zien wij dat degenen die zulke ervaringen rapporteren op alle attitudenschalen hoger scoren dan degenen die zulke ervaringen niet rapporteren. Met name op de getuigenis schaal is het verschil aanzienlijk.

In onderstaande tabel hebben wij geprobeerd de resultaten van ons onderzoek met betrekking tot de verbanden tussen religieuze attitudes en religieuze/mystieke ervaringen beknopt weer te geven. In de tabel staan de gemiddelde scores vermeld van de pro-religieuze personen die a) beide ervaringen rapporteerden, b) alleen religieuze ervaringen rapporteerden, c) alleen mystieke ervaringen rapporteerden, en d) geen mystieke of religieuze ervaringen rapporteerden. De subgroep-indeling is gebaseerd op de gemiddelde scores van de pro-religieuze respondenten op de schalen, zoals weergegeven in tabel 8.15. Vanwege de geringe aantallen respondenten per subgroep zijn geen nadere statistische bewerkingen uitgevoerd. Waar wij op grond van de hypothesen hoge scores op de religieuze attitudenschalen verwachtten, hebben wij de score vet gedrukt.

TABEL 8.17
GEMIDDELDEN EN STANDAARD DEVIATIES STEUN, GETUIGENIS EN
VRAGENDE RELIGIOSITEIT SCHALEN VAN VIER SUBGROEPEN
(RELIGIEUZE+MYSTIEKE ERVARINGEN, RELIGIEUZE ERVARINGEN,
MYSTIEKE ERVARINGEN, GEEN ERVARINGEN) IN STEEKPROEF VAN
PRO-RELIGIEUZE PSYCHOLOGIESTUDENTEN

SUBGROEPEN (totaal N=38)	SCHALEN					
	STEUN		GETUIGENIS		VRAGENDE	
	X	sd	X	sd	X	sd
mystiek+religieus (N=16)	.30	.37	.73	.39	.66	.32
religieus (N=5)	.57	.45	.81	.24	.43	.25
mystiek (N=8)	.33	.45	.44	.40	.59	.29
geen (N=9)	.24	.39	.66	.31	.46	.27

De tabel toont dat personen die uitsluitend specifiek religieuze ervaringen rapporteren beduidend hoger scoren op de steun schaal dan alle anderen. Ook op de getuigenis schaal scoren deze personen met afstand het hoogste, maar op deze schaal zijn het vooral de personen die uitsluitend algemeen mystieke ervaringen rapporteren die, vanwege een opvallend lage score, van de anderen afwijken. Op de vragende religiositeit schaal scoren degenen die mystieke ervaringen rapporteren (al dan niet plus religieuze ervaringen) hoger dan degenen die geen mystieke ervaringen rapporteren. Uiteraard zijn de aantallen respondenten per subgroep te gering om aan deze resultaten definitieve konklusies te kunnen verbinden, maar de tabel toont op duidelijke wijze de tendens die in de gegevens werd aangetroffen.

Bezien wij deze resultaten van deze studie in het licht van de eerder geformuleerde hypothesen, dan konkluderen wij het volgende.

Hypothese 1: een negatief verband van beide ervaringen met nonreligiositeit. Voor deze hypothese hebben wij in tabel 8.15 een bevestiging gevonden. Nonreligieuze personen scoren lager op Hoods algemeen mystieke en specifiek religieuze ervaringen schalen dan pro-religieuze respondenten, zij het dat het eerstgenoemde verschil niet significant is.

Hypothese 2: een positief verband van beide ervaringen met de drie pro-religieuze schalen. Voor deze hypothese hebben wij in tabel 8.16 een gedeeltelijke bevestiging gevonden. Personen die hoog scoren op de specifiek religieuze ervaringen schaal scoren inderdaad hoger op alle pro-religieuze attitudenschalen dan personen die laag scoren op de religieuze ervaringen schaal, maar de verschillen zijn niet significant. Personen die hoog op de algemeen mystieke ervaringen schaal scoren, scoren alleen hoger op de vragende religiositeit schaal, maar ook dit verschil is niet significant. In tabel 8.17 valt echter op dat personen die geen religieuze of mystieke ervaringen rapporteren *hoger* scoren op de getuigenis schaal dan personen die uitsluitend mystieke ervaringen rapporteren

Hypothese 2a: de samenhang van zowel getuigenis als vragende religiositeit met mystieke en religieuze ervaringen zal sterker zijn dan de samenhang van religieuze steun daarmee. Voor deze hypothese hebben wij in tabel 8.16 gedeeltelijk een bevestiging gevonden in die zin dat wij geen significante verschillen op de steun schaal aantreffen tussen respondenten die al dan niet mystieke of religieuze ervaringen rapporteerden. Weliswaar troffen wij ook op de andere schalen geen significante verschillen tussen beide subgroepen aan, maar op de steun schaal zijn de verschillen wel bijzonder gering.

Hypothese 2b: de samenhang van zowel religieuze steun als getuigenis met specifiek religieuze ervaringen zal sterker zijn dan met algemeen mystieke ervaringen. Voor deze hypothese hebben wij in zoverre een bevestiging gevonden dat personen die mystieke ervaringen rapporteren op beide schalen gemiddeld zelfs *lager* scoren dan personen die zulke ervaringen niet rapporteren. Personen die religieuze ervaringen rapporteren scoren daarentegen op beide schalen *hoger* dan personen die zulke ervaringen niet rapporteren. Weliswaar is dit verschil in geen enkel geval significant, maar met name op de getuigenis schaal is het verschil in score van personen die al dan niet religieuze ervaringen rapporteren desondanks aanzienlijk. Een additionele

bevestiging van de hypothese vinden wij in tabel 8.17, waar blijkt dat vooral de personen die uitsluitend specifiek religieuze ervaringen rapporteren bijzonder hoog scoren op de steun en getuigenis schalen.

Hypothese 2c: de samenhang van de vragende religiositeit met algemeen mystieke ervaringen zal sterker zijn dan met specifiek religieuze ervaringen.

Voor deze hypothese hebben wij in zoverre een bevestiging gevonden dat op deze schaal het verschil tussen personen die mystieke ervaringen al dan niet rapporteren aanzienlijk groter is (en significantie benadert) dan het verschil tussen personen die religieuze ervaringen al dan niet rapporteren (zie tabel 8.16). Tabel 8.17 toont bovendien dat personen die algemeen mystieke ervaringen rapporteren (al dan niet plus specifiek religieuze ervaringen) niet alleen hoger scoren op de vragende religiositeit schaal dan degenen die zulke ervaringen niet rapporteren, maar ook lager op steun en getuigenis.

§ 8. 5

Konklusies ten aanzien van de validiteit der schalen

In dit hoofdstuk hebben wij gepoogd vanuit theoretische overwegingen indicaties te verzamelen voor de validiteit van de door ons ontworpen schalen. Wij hebben de samenhangen onderzocht met extrinsieke-intrinsieke religiositeit, kerkelijkheid, manieren van interpreteren van religieuze taal en de rapportage van religieuze en mystieke ervaringen. In deze afsluitende paragraaf willen wij de resultaten van onze onderzoeken samenvatten. Wij zullen per schaal de relevante gegevens vermelden en bekomentariëren. Bij de formulering van onze konklusies zullen wij ook de resultaten van de in de voorgaande hoofdstukken gerepresenteerde onderzoeken betrekken.

§ 8. 5. 1

De nonreligiositeit schaal

Met betrekking tot de nonreligiositeit schaal hebben wij ruwweg de volgende voorspellingen gedaan: een sterke negatieve samenhang met intrinsieke religiositeit en een zwakkere negatieve samenhang met extrinsieke religiositeit, een sterke positieve samenhang met een voorkeur voor een anti-letterlijke interpretatie van religieuze taal, een sterke negatieve samenhang met de rapportage van mystieke en religieuze ervaringen. Voortdurend hebben wij in onze onderzoeken een bevestiging voor deze hypothesen aangetroffen, zij het dat het beeld in sommige onderzoeksgroepen duidelijker was dan in andere. Wij menen echter geen indicaties te hebben aangetroffen die ernstige twijfels oproepen met betrekking tot de validiteit van de nonreligiositeit schaal. Integendeel, wij menen een bevestiging te hebben gevonden van de validiteit van de schaal. Met behulp van de nonreligiositeit schaal zijn wij goed in staat gebleken de nonreligieuze respondenten in onze onderzoeksgroepen te identificeren.

In hoofdstuk 5 hebben wij ons, op grond van de argumentatie dat men in psychologisch onderzoek geen vragen dient te stellen aan personen voor wie die vragen irrelevant zijn, als eerste taak gesteld een nonreligiositeit schaal te ontwerpen. Van nonreligieuze personen kan immers redelijkerwijs niet verwacht worden dat zij vragen beantwoorden inzake hun geloof, en vooraleer men de religieuze attitudes van personen analyseert dient men de personen te identificeren voor wie de vraag naar de religieuze attitude relevant is. Wij hebben beargumenteerd dat men tot onjuiste conclusies kan komen wanneer men als onderzoeker niet aan deze eis voldoet. Wij hebben echter tevens laten zien dat de normaliter gehanteerde methoden voor de identificatie van nonreligieuze personen - gebaseerd op externe, niet-attitudinale factoren zoals bijvoorbeeld religieus gedrag (kerkgang) - een onvoorspelbare en oncontroleerbare invloed hebben op de onderzoeksresultaten kunnen hebben.

Voor deze problematiek lijkt ons maar één adequate oplossing te zijn: nonreligiositeit dient naar onze mening vastgesteld te worden op dezelfde wijze als pro-religiositeit, namelijk door opname van een volwaardige nonreligiositeit schaal in de attitudesmeting. Dit immers is de enige manier van selecteren die een controle op de eventuele invloed van nonreligiositeit mogelijk maakt. Ons uitgangspunt bij de constructie van een dergelijke schaal was dat wij zouden moeten pogen een zo breed mogelijke conceptuele definitie van nonreligiositeit te operationaliseren. In de nonreligiositeit schaal zoals wij die uiteindelijk ontwierpen, ligt een nadruk op de irrelevantie van de godsdienst voor het persoonlijk leven. Tevens echter komt in de schaal de afwezigheid van religieuze ervaringen tot uitdrukking, hetgeen naar onze mening eveneens geïnterpreteerd kan worden in termen van irrelevantie van de religie voor de psychologische "life-economy" (Allport) van de persoon. Dit lijkt ons inderdaad de kern van iedere vorm van ongeloof te zijn. In de schaal komt meer een 'niet-betrokken-zijn-op-het-religieuze' tot uitdrukking dan een militante anti-religiositeit, hetgeen echter geenszins uitsluit dat militant anti-religieuze personen hoog op de schaal zullen scoren. De operationele definitie van nonreligiositeit sluit bijgevolg nauw aan bij de conceptuele definitie. In deze zin lijken wij er inderdaad in geslaagd te zijn nonreligiositeit in de meest brede zin op adequate wijze te operationaliseren.

Deze positieve conclusie met betrekking tot de nonreligiositeit schaal nemen echter niet weg dat een meer genuanceerde meting van de vele 'varianten van ongeloof' na te streven ware, niet alleen omdat de differentiatie van nonreligieuze attitudes ons voor de godsdienstpsychologie een net zo relevante thematiek lijkt als de differentiatie van pro-religieuze attitudes, maar ook omdat wellicht verschillende vormen van non- en anti-religiositeit gedifferentieerd samenhangen met pro-religieuze attitudes. Een meer genuanceerde meting van de psychologische kenmerken van deze varianten van ongeloof kan bijgevolg alleen maar bijdragen aan een meer adequate analyse van de varianten van pro-religiositeit.

Met betrekking tot de steun schaal hebben wij ruwweg de volgende voorspellingen gedaan: een sterke positieve samenhang met extrinsieke religiositeit, een positieve samenhang met kerklidmaatschap en kerkverbondenheid, een positieve samenhang met een letterlijke interpretatie van religieuze taal. Voorts verwachtten wij geen (of een zwakke) samenhang aan te treffen met intrinsieke religiositeit, kerkgang en rapportage van religieuze en mystieke ervaringen. De resultaten van onze onderzoeken zijn minder eenduidig dan met betrekking tot de nonreligiositeit schaal. In een aantal gevallen hebben wij resultaten verkregen die konform de voorspellingen waren, maar in een aantal andere gevallen bleken de scores op de steun schaal niet op de voorspelde manier met de genoemde variabelen samen te hangen. Zo troffen wij bijvoorbeeld de voorspelde positieve korrelatie tussen steun en extrinsieke religiositeit niet of nauwelijks aan, maar vonden wij daarentegen wel een hoge positieve korrelatie met intrinsieke religiositeit. Wat betreft de kerkelijkheidsvARIABLEN bleken wij inter-denominatieve verschillen aan te treffen. Religieuze steun bleek sterker samen te hangen met katholieke kerkelijkheid dan met protestantse kerkelijkheid. Wij konkluderen daaruit dat religieuze steun sterker aansluit bij een katholiek-kerkelijke gelovigheid dan bij een protestantse geloofsbeleving. Wat betreft interpretatie van religieuze taal en rapportage van religieuze en mystieke ervaringen troffen wij de voorspelde aan- of afwezigheid van samenhangen aan. Deze resultaten overziend, konkluderen wij dat de steun schaal een valide operationalisatie is van de 'means' religiositeit zoals wij die geïnterpreteerd hebben.

De 'means' oriëntatie hebben wij in hoofdstuk 4 geïnterpreteerd als een religieuze houding waarin enerzijds een nadruk ligt op de positieve effecten van het geloof voor het sociaal, maatschappelijk en psychisch welzijn, maar die anderzijds - en desondanks - in de psychische huishouding van het individu een relatief marginale plaats inneemt. De basis van deze religieuze attitude wordt gevormd door een konformistische en niet-bereflekteerde overname van de levensbeschouwing, cultuur en sociale structuur van de eigen religieuze gemeenschap. Wanneer wij de religieuze steun schaal nader bezien in het licht van deze conceptuele definitie, dan blijkt in de schaal in het bijzonder de psychische gemoedrust geoperationaliseerd te zijn. In de schaal ligt een nadruk op de positieve gevolgen van het geloof voor het psychisch (en in mindere mate het sociaal) welzijn. Daarmee is de reikwijdte van onze operationele definitie beperkter dan de conceptuele definitie, maar wij menen in de schaal de kern van het concept op eenduidige wijze gevat te hebben. Wij leiden dit onder andere af uit de grote mate van overeenstemming tussen de iteminhoud van de schaal en de operationalisatie van de 'means' houding zoals in hoofdstuk 6 voorgesteld door de deskundigen.

In onze 'known-groups' analyses (hoofdstuk 7) tenslotte is gebleken dat de onderzoeksgroepen waarvan wij hoge scores op de schaal voorspeld hadden (*in kasu* de bedevaartgangers en de 'means' subgroep in de parochianensteekproef), inderdaad beduidend hoger scoren dan de groepen

waarvan wij op grond van externe gegevens lage scores voorspeld hadden. De schaal lijkt inderdaad in staat te zijn personen van elkaar te onderscheiden in wier gelovigheid de steun, troost en gemoedsrust al dan niet centraal staat.

§ 8. 5. 3

De getuigenis schaal

Met betrekking tot de getuigenis schaal hebben wij ruwweg de volgende voorspellingen gedaan: geen samenhang met extrinsieke religiositeit maar een sterke positieve samenhang met intrinsieke religiositeit zoals gemeten met de ROS intrinsiek schaal, een sterke positieve samenhang met kerkelijke religiositeit, een positieve samenhang met een voorkeur voor letterlijke interpretaties van religieuze taal, een sterke positieve samenhang met de rapportage van religieuze ervaringen en een zwakke positieve samenhang met de rapportage van mystieke ervaringen. Uit de resultaten van onze onderzoeken konkluderen wij dat de getuigenis schaal een valide operationalisatie is van de 'end' religiositeit zoals wij die in hoofdstuk 4 geïnterpreteerd hebben in termen van 'commitment zonder relativering'. In vrijwel al onze onderzoeken hebben wij de voorspelde samenhangen aangetroffen. Vooral de samenhang van getuigenis met kerkelijkheid is bijzonder duidelijk uit onze onderzoeken gebleken.

De religieuze 'end' houding hebben wij opgevat als een deelvariant van de intrinsieke religiositeit zoals Allport deze wenste aan te duiden. Karakteristiek voor deze religieuze attitude achten wij een commitment aan specifieke religieuze waarheden, dat echter niet gepaard gaat met het vermogen danwel de bereidheid deze waarheden te relativieren. De centraliteit, en "single-mindedness" die Batson voor de 'end' houding kenmerkend acht, zien wij als een afgeleide van het samenvallen van de ervaren waarheid met de in de traditie van de religieuze referentiegroep gepropageerde waarheid. In termen van Batson (in Batson, Beker & Clark, 1973) kunnen wij dit als volgt formuleren: de 'ervaren Jezus' is identiek aan de 'doktrinaire Jezus'. Juist vanwege het feit dat de eigen ervaring een bevestiging biedt van de doktrine, levert deze religieuze houding naar onze mening de geestelijke kracht het leven in te richten op basis van deze religieuze waarheid. In deze zin is het inderdaad vooral de 'end' gelovige die "lives his religion" (Allport, 1960), en in deze zin dient bijgevolg de 'end' houding opgevat te worden als een variant van de intrinsieke overtuigingsreligiositeit.

Wanneer wij de door ons ontworpen getuigenis schaal beoordelen in het licht van bovenstaande conceptuele definitie, dan is de overeenkomst naar onze mening evident. Bovendien sluit de getuigenis schaal volledig aan bij de interpretatie van de 'end' houding door de deskundigen (zie hoofdstuk 6). Ook in die interpretatie stond het getuigen van het eigen geloof immers centraal als kern-aspekt van de 'end' houding.

De konklusie die wij vanuit de 'known-groups' analyses ten aanzien van de getuigenis schaal trokken, was enerzijds dat deze schaal over een geringer diskriminerend vermogen lijkt te beschikken dan de religieuze steun schaal,

maar was anderzijds tevens dat zij in staat is juist die groepen korrekt van elkaar te onderscheiden die zij verondersteld werd te onderscheiden. De kritische noot die wij hier plaatsten, had betrekking op het feit dat de scores van de drie subgroepen in de parochianensteekproef op de getuigenis schaal vrijwel gelijk waren, hetgeen wij interpreteerden als indicatie dat de pastores mogelijkwerwijs niet zozeer ideaaltypische 'end' parochianen selekteerden alswel ongedifferentieerd pro-religieuze personen. Dit komt overeen met de door ons in hoofdstuk 3 reeds weergegeven interpretatie van deze houding (op basis van Batsons manier van berekenen van individuele 'end' scores) als een naar orthodoxie neigende ongedifferentieerde pro-religiositeit, zowel als met onze interpretatie (in hoofdstuk 4) van deze houding als een vorm van godsdienstigheid waarin kenmerken van de intrinsieke religiositeit samengaan met elementen die als zodanig karakteristiek zijn voor de extrinsieke ('means') houding. In dit verband is tevens relevant dat wij in onze onderzoeken in een aantal onderzoeksgroepen hoge positieve korrelaties tussen de steun en getuigenis schalen aantroffen - met name in de groepen waarin wij een relatief groot aantal ongedifferentieerd pro-religieuze personen mochten verwachten (*in kasu* de bedevaartgangers) danwel waarin wij ze op grond van het bovenstaande vermoeden aanwezig te zijn geweest (*in kasu* de 'end' subgroep in de parochianen steekproef).

Vanuit de eerder in dit hoofdstuk gepresenteerde valideringsstudies komen wij, zoals gezegd, tot een positief oordeel over de getuigenis schaal. De getuigende geloofshouding bleek sterk positief samen te hangen met scores op Weima's intrinsieke religiositeit schaal (en zwak negatief met diens extrinsieke religiositeit schaal) zowel als met kerkklidmaatschap, kerkgang en kerkgebondenheid. Het positieve verband met intrinsieke religiositeit (zoals gemeten met een herziene versie van de ROS intrinsiek schaal) is uiteraard geheel konform Batsons operationele afleiding van de 'end' houding uit deze schaal, en ook de verbanden met de kerkelijkheidsvariabelen zijn geheel konform de verwachtingen. Het getuigende karakter van de 'end' houding komt niet alleen tot uitdrukking in de scores op de getuigenis schaal, maar ook in een regelmatige kerkgang en in een sterke gevoelde verbondenheid met de religieuze gemeenschap waartoe men behoort. Tevens blijken de scores op de getuigenis schaal sterk samen te hangen met een voorkeur voor letterlijke interpretaties van religieuze taal en met de rapportage van religieuze ervaringen. In dit kader is met name relevant het onderscheid tussen algemeen mystieke en specifiek religieuze ervaringen dat op basis van Hoods (1975) schaal gemaakt kan worden. Wij hebben aanwijzingen gevonden dat een getuigende religiositeit wél samenhangt met de rapportage van specifiek religieuze ervaringen, maar níét met de rapportage van algemeen mystieke ervaringen. Dit kan naar onze mening geïnterpreteerd worden als een indicatie dat in de getuigende religiositeit inderdaad de in de traditie van de religieuze referentiegroep doorgegeven religieuze waarheid een bevestiging heeft gevonden in de eigen religieuze ervaring.

Ten aanzien van de vragende religiositeit schaal hebben wij ruwweg de volgende voorspellingen gedaan: geen samenhang met extrinsieke religiositeit en een zwakke positieve samenhang met intrinsieke religiositeit, geen samenhang met kerkelijke religiositeit, een sterke positieve samenhang met een voorkeur voor mythologisch-symbolische interpretaties van religieuze taal, een zwakke positieve samenhang met rapportage van religieuze ervaringen en een sterke positieve samenhang met rapportage van mystieke ervaringen. In onze onderzoeken hebben wij grotendeels een bevestiging van deze voorspellingen aangetroffen. Vragende religiositeit hangt inderdaad positief samen met intrinsieke religiositeit, maar minder sterk dan getuigenis. Vragende religiositeit hangt niet samen met extrinsieke religiositeit en met kerklidmaatschap, al hebben wij wat dit laatste betreft enige aanwijzingen gevonden dat de 'mate' van kerklidmaatschap in een aantal onderzoeksgroepen wel een samenhang met vragende religiositeit vertoont. Wij hebben daaruit gekonkludeerd dat een vragende religiositeit zowel binnen als buiten kerkelijke kaders mogelijk is terwijl een steunend en een getuigend geloof voornamelijk binnen kerkelijke kaders wordt aangetroffen. Eenzelfde konklusie hebben wij getrokken uit de resultaten van onze onderzoeken met betrekking tot de interpretatie van religieuze taal: de verwachte positieve samenhang met een voorkeur voor mythologisch-symbolische interpretaties troffen wij immers niet aan. Een vragende religiositeit is blijkbaar zowel binnen 'letterlijke' kaders mogelijk als binnen 'mythologisch-symbolische' kaders. Voor de voorspelde samenhang met mystieke ervaringen vonden wij wel een bevestiging. Vragende religiositeit hangt sterker samen met de rapportage van mystieke ervaringen dan met de rapportage van specifiek religieuze ervaringen. Wij konkluderen uit deze onderzoeksresultaten dat de vragende religiositeit schaal een valide operationalisatie is van de 'quest' oriëntatie zoals wij die in hoofdstuk 4 geïnterpreteerd hebben als een non-institutionele, vrijzwevend-reflexieve gelovigheid waarin een nadruk ligt op de religie als 'vraagstelsel'.

Net als de 'end' religiositeit hebben wij ook de 'quest' houding geïnterpreteerd als een deelvariant van de intrinsieke religiositeit zoals Allport die conceptualiseerde vanuit zijn persoonlijkheidstheoretische opvattingen. Typeerden wij de 'end' houding als een 'commitment zonder relativiseringsvermogen', de 'quest' houding representeert naar onze mening een fundamentele neiging tot het relativeren van religieuze inzichten, hetgeen echter een exclusief commitment aan specifieke doktrinaire waarheden verhindert. Voor zover er in de 'quest' houding een commitment aanwezig is, is dit niet in de eerste plaats een commitment aan specifieke leerstellingen maar een commitment aan de eigen religieuze ervaring en aan het proces van immer voortgaande religieuze ontwikkeling. Kenmerkend voor de 'quest' houding achten wij een 'religieuze agnosticisme' (Allport, 1950), dat voortkomt uit een 'heuristisch realisme' (Allport, 1966), en dat onder andere tot uitdrukking komt in een voortdurende bereidheid de eigen religieuze

inzichten te bereflekteren en ter discussie te stellen. Fungeert in de 'end' houding de religie als antwoordsysteem, in de 'quest' houding fungeert zij als vraagstelsel (Struyker-Boudier, 1978).

Bezien wij de vragende religiositeit schaal in dit licht, dan menen wij dat daarin inderdaad de reflexief-kognitieve aard van de 'quest' houding alsmede het "frei-schwebende" karakter ervan tot uitdrukking komt, maar dat een aantal andere aspecten van onze conceptuele definitie zoals vermeld in hoofdstuk 4, er als zodanig niet expliciet in is geoperationaliseerd (bijvoorbeeld de tolerantie en de humanitaire ethiek). In deze zin is onze operationele definitie van de 'quest' religiositeit beduidend beperkter, maar ook eenduidiger, dan onze conceptuele definitie. Wij menen echter dat het vragend-reflexieve karakter van de 'quest' houding zoals dat in de vragende religiositeit schaal tot uitdrukking komt, de kern van het begrip vormt, waaruit alle andere aspecten voortvloeien. Hoewel wij hebben gezien dat de iteminhoud van de door de deskundigen voorgestelde operationalisatie van de 'quest' houding volledig afwijkt van de iteminhoud van de vragende religiositeit schaal, menen wij toch in hun interpretatie een bevestiging van deze mening aan te treffen. Ook de deskundigen interpreteerden de 'quest' religiositeit immers in termen van een streven naar voortdurende groei, maar in de door hen voorgestelde operationalisatie ligt de nadruk niet op de reflexief-kognitieve aard van de 'quest' oriëntatie maar op de vrijzwevendheid en de religieus agnostische aspecten. Wij achten dit twee verwante aspecten van hetzelfde fenomeen te zijn, die weliswaar van elkaar onderscheiden kunnen worden, maar naar hetzelfde grondprincipe verwijzen. Dit grondprincipe is echter veelzijdiger en complexer dan het fenomeen dat aan de 'means' en de 'end' houdingen ten grondslag ligt. Gevolg daarvan is dat de 'quest' religiositeit noodzakelijkerwijs minder eenduidig is te operationaliseren dan de overige pro-religieuze houdingen. Naar onze mening is hier in het bijzonder van toepassing Allports opmerking (in Academy, 1963) met betrekking tot de moeilijke operationaliseerbaarheid van de intrinsieke religiositeit. Wanneer Allport stelt dat deze moeilijk in vragenlijst-items gevat kan worden omdat zij zo "deep and pervasive" is, dan lijkt ons dit in bijzondere mate voor de 'quest' houding als deelvariant van de intrinsieke religiositeit te gelden. Wanneer de 'quest' houding immers een vrijzwevende gelovigheid is, kan deze religiositeit vrijwel per definitie in principe alle kanten uit zweven, en is zij moeilijk in eenduidige uitspraken te vangen. Althans in uitspraken die in positieve zin naar structureel psychologische kenmerken van deze houding verwijzen: het feit dat de deskundigen deze houding in wezen in negatieve termen operationaliseerden, hebben wij geïnterpreteerd als een gevolg van deze karakteristiek.

Ook de 'known-groups' valideringsstudies leverden met betrekking tot de vragende religiositeit schaal minder eenduidige resultaten op dan met betrekking tot de steun, getuigenis en nonreligiositeit schalen, waarbij een aantal problemen echter te wijten lijkt te zijn aan de specifieke steekproeven. Wat betreft de parochianensteekproef hebben wij er bijvoorbeeld reeds op gewezen dat deze wellicht niet geheel korrekt door de pastores geselecteerd was, en wat betreft de steekproeven van katholieke en gereformeerde theologiestudenten hebben wij beargumenteerd dat deze respondenten wellicht

op grond van een externe, niet-attitudinale variabele (*in kasu* de noodzaak om in het kader van de studie grote hoeveelheden religieuze en theologische literatuur te lezen) relatief hoog op de vragende religiositeit schaal scoren. In dit verband hebben wij verwezen naar de opmerkelijk lage betrouwbaarheidscoëfficiënten van de vragende religiositeit schaal in deze beide steekproeven.

De studies waarin wij de verbanden onderzochten van de door ons gespecificeerde religieuze attitudes met een aantal andere religieuze variabelen leverden met betrekking tot de vragende religiositeit schaal een gevarieerd beeld op. Enerzijds bleek een vragende religiositeit - konform onze conceptuele definitie en in tegenstelling tot de steunende en de getuigende religiositeit - niet samen te hangen met een geïnstitutionaliseerde gelovigheid. Wij troffen wat betreft de vragende religiositeit geen verschillen aan tussen kerkleden en niet-kerkleden, noch tussen hoog danwel laag kerkverbonden personen, noch tussen regelmatige danwel onregelmatige kerkgangers. Anderzijds echter bleken personen die een voorkeur uitspreken voor letterlijke interpretaties van religieuze uitspraken een fractie lager op de vragende religiositeit schaal te scoren dan personen die een voorkeur uitspreken voor mythologische interpretaties. Laatstgenoemde personen scoorden daarentegen beduidend lager op de steun en getuigenis schalen. De vragende religiositeit schaal lijkt bijgevolg weliswaar inderdaad een individualistische vorm van gelovigheid te meten die zich niet door de kaders van de geïnstitutionaliseerde godsdienst wil laten beperken en die gebruik maakt van de marges die de religieuze groep toestaat voor een zelfgekozen manier van omgaan met de traditie van de groep, maar die desondanks ook binnen kerkelijke kaders kan worden aangetroffen. Deze kerkelijke vragend gelovigen wensen hun religieuze inspiratie echter niet alleen uit deze kerkelijke godsdienstigheid te putten, maar laten zich ook door vormen van niet-kerkelijke religiositeit inspireren. In deze zin is een vragend geloof geenszins noodzakelijkerwijs anti-kerkelijk maar uitsluitend niet-exclusief kerkelijk. Uit de resultaten van onze studie met betrekking tot de rapportage van religieuze en mystieke ervaringen konkluderen wij eveneens dat een vragende religiositeit niet uitsluitend samenhangt met algemeen mystieke ervaringen, maar dat een samenhang met specifiek religieuze ervaringen evenzeer mogelijk is.

Deze resultaten overziend, konkluderen wij dat de vragende religiositeit schaal een adequate - zij het in reikwijdte beperkte - operationalisatie vormt van de 'quest' orientatie zoals wij die hebben opgevat, namelijk als de vrijzwevende, reflexief-agnostische houding van de gelovige persoon die zich wél wil binden aan zijn eigen religieus-mystieke ervaringen, maar die weigert zich te kommitteren aan duidelijk omschreven, geïnstitutionaliseerde religieuze leerstellingen omdat elke 'binding aan' zijn individuele religieuze groeiproses zou kunnen frustreren. Vragend gelovigen wensen zich enerzijds niet exclusief te binden, maar wensen anderzijds geen religieuze inspiratiebronnen die een bijdrage zouden kunnen leveren aan hun geestelijke groei op voorhand uit te sluiten.

RELIGIEUZE ATTITUDEN EN KOGNITIEVE KOMPLEXITEIT (DIFFERENTIATIE): EEN REPLIKATIE-ONDERZOEK

Tijdens onze conceptuele analyse van de theorieën van Allport en Batson hebben wij onder andere gezien dat in de loop der jaren een nadruk is komen te liggen op kognitieve verschillen die als persoonskenmerken aan religieuze attituden ten grondslag zouden liggen. Wij hebben er ten eerste op gewezen dat Allport een dergelijke benaderingswijze uiteindelijk veelbelovend lijkt te hebben geacht. Voorts hebben wij getoond hoe Allports typologie door Allen & Spilka (1967) in deze richting nader werd uitgewerkt, en wij hebben laten zien met hoeveel nadruk Batson heeft gepoogd aan te tonen dat de 'means', 'end' en 'quest' oriëntaties op variabele wijze samenhangen met verschillen in kognitieve complexiteit. Het onderzoek waarin laatstgenoemde wat dit betreft het meest expliciet is geweest (Batson & Raynor Prince, 1983) hebben wij in hoofdstuk 3 besproken en bekritiseerd. Onze kritiek richtte zich echter niet op de algemene hypothese als zodanig, maar op de manier waarop het onderzoek werd uitgevoerd, met name op de manier waarop uit de data konklusies werden afgeleid. Deze kritiek houdt echter geenszins in dat wij zondermeer voorbij kunnen gaan aan de hypothese dat aan verschillende religieuze attituden wellicht kognitief psychologische variaties ten grondslag liggen. Daarvoor is deze grondslag van Batsons denken te belangrijk, temeer daar wij in onze valideringsstudies aanwijzingen hebben gevonden die eveneens tot een dergelijke hypothese aanleiding kunnen geven. Zo is uit deze studies bijvoorbeeld gebleken (zie met name de hoofdstukken 6 en 8) dat de 'quest' religiositeit als godsdienstpsychologisch concept meer complex is dan de 'means' en de 'end' religiositeit, en dat zij om die reden minder betrouwbaar en eenduidig geoperationaliseerd kan worden. Dit roept de vraag op of wellicht een dergelijke complexe geloofshouding inderdaad verband houdt met de complexiteit van het kognitief systeem, en of de grotere eenduidigheid van de 'means' en 'end' houdingen daarentegen wellicht samenhangt met een minder complex kognitief systeem.

Het zijn dan ook deze veronderstellingen die wij ter afsluiting van onze studie - in navolging van Batson & Raynor Prince - willen toetsen ten aanzien van de steun, getuigenis, en vragende religiositeit schalen. De in dit hoofdstuk te rapporteren onderzoeken kunnen bijgevolg in zekere zin opgevat worden als een replikatie van de studie van Batson & Raynor Prince (1983), zij het dat wij beide variabelen anders wensen te interpreteren en operationaliseren. Wij zullen onderzoeken of verbanden kunnen worden aangetroffen tussen de steun, getuigenis en vragende religiositeit schalen enerzijds en een aantal op Kelly's (1955) Rep-Grid methodiek gebaseerde metingen van kognitieve differentiatie anderzijds.

In hoofdstuk 3 hebben wij getoond dat aan Batsons model niet alléén - en chronologisch gezien zelfs niet in de eerste plaats - operationele kritiek op Allports typologie ten grondslag ligt, maar dat zijn theoretiseren veeleer voortkomt uit een interpretatie van de religieuze ervaring als een creatieve ('quest') of niet-creatieve ('end') episode" in de religieuze ontwikkeling. De theoretische redeneringen zoals wij die reeds in zijn dissertatie (Batson, 1971) en in Batson, Beker & Clark (1973) aantreffen - en die uiteindelijk resulteren in zijn 'means'-end-'quest' model (Batson & Ventis, 1982; Batson & Raynor Prince, 1983) - berusten op Gestaltpsychologische 'perceptual-shift' principes ter verklaring van het creatieve of non-creatieve karakter van dergelijke ervaringen. In zijn onderzoeken met betrekking tot de cognitieve grondslagen van het verschil tussen een creatieve danwel een non-creatieve religieuze ontwikkeling grijpt hij voor de operationalisatie van wat hij met (religieuze) creativiteit aanduidt naar de cognitieve complexiteitstheorie van Schroder, Driver & Streufert (1967), waarin een nadruk ligt op de integratie-aspekten van cognitieve complexiteit.

'Urheber' van het begrip cognitieve complexiteit is echter James Bieri - een leerling van George Kelly - die het begrip zelf altijd heeft opgevat binnen de kaders van diens Personal Construct theorie (Kelly, 1955), zoals onder andere blijkt uit zijn definitie: cognitieve complexiteit is "the relative differentiation of the person's construct system" (Bieri, 1961, 359). In de opvatting van Bieri verwijst het begrip uitsluitend en alleen naar de differentiatie in het konstruktstelsel, anders gezegd naar het aantal cognitieve dimensies binnen dit systeem. Hierop werd met name door Schroder et al. (1967) kritiek geleverd. Zij benadrukten dat in onderzoek met betrekking tot cognitieve complexiteit niet alleen, en zelfs niet in de eerste plaats, gelet mag worden op het aantal dimensies (konstrukten) dat de persoon hanteert (i. e. de *differentiatie* van het systeem), maar ook op de onderlinge verbanden tussen deze dimensies (i. e. de *integratie* binnen het systeem). Het cognitief systeem is immers een hiërarchisch gestructureerd en georganiseerd netwerk, en deze structuur wordt pas zichtbaar wanneer bekend is a) uit welke elementen het is opgebouwd én b) hoe die elementen zich onderling tot elkaar verhouden. Deze kritiek leidde welhaast tot een schisma met de pure 'personal construct' theoretici in de lijn van Kelly en Bieri, die niet ontkenen dat de integratie van de konstrukten inderdaad een relevant gegeven is, maar die zich tegelijkertijd op het standpunt stelden dat het weinig zin heeft te zoeken naar verbanden tussen konstrukten wanneer men niet weet wélke konstrukten. Deze onderzoekers bleven de term cognitieve complexiteit hanteren, met in hun achterhoofd de erkenning dat zij hiermee in feite cognitieve differentiatie bedoelen. Hier stelden zich degenen tegenover die zich - met de kritiek van Schroder et al. als uitgangspunt - duidelijker gingen richten op het onderzoek van de hiërarchische organisatie van het systeem en dus op de onderlinge verbanden tussen konstrukten. Zij verlieten de strikte kaders van de 'personal construct' theorie en zochten hun heil in informatieverwerkingstheorieën. Ook zij bleven de term cognitieve complexiteit grotendeels hanteren, maar met in

hun achterhoofd de erkenning dat zij hiermee feitelijk 'integratieve complexiteit' (Streufert & Streufert, 1978) bedoelen. Binnen beide kampen besteedde men veel aandacht aan een theoretische en empirische onderbouwing van de eigen stellingname.

Batson behoort tot het 'integratieve' kamp. Hij vat cognitieve complexiteit op in termen van de hiërarchische structuur en organisatie van het cognitief netwerk en hanteert de Paragraph Completion Test (PCT), die door Schroder et al. (1967) was ontworpen als instrument ter meting van integratieve complexiteit. Zowel aan deze theoretische invalshoek als aan de PCT zijn echter bezwaren verbonden. Het belangrijkste bezwaar tegen de interpretatie van cognitieve complexiteit in termen van integratie lijkt ons inderdaad te zijn dat het weinig zin heeft de integratie van konstrukten (verbanden tussen de dimensies van het cognitief netwerk) vast te stellen wanneer men niet weet met welke dimensies men van doen heeft, en - belangrijker nog - wanneer men niet eens weet of deze dimensies ooit wel gedifferentieerd zijn geweest. Logischerwijs dient immers aan iedere integratie ("das Entzweite zu einigen") een differentiatie ("das Geeinte zu entzweien") te zijn voorafgegaan, wil men werkelijk van integratie kunnen spreken. Wanneer men echter in onderzoek een sterke samenhang (i.e. een hoge integratie) tussen de dimensies binnen het cognitief systeem aantreft, kan men niet of nauwelijks achterhalen of deze dimensies op enig moment gedifferentieerd zijn geweest. Weliswaar zijn er in het verleden pogingen ondernomen hier nader licht op te werpen door onderzoekingen te verrichten waarin zowel een differentiatie- als een integratiemeting werd gehanteerd, maar deze onderzoekingen maakten alleen maar duidelijk dat men hier inderdaad met een ernstig probleem te maken heeft. Als men immers al korrelaties vond tussen verschillende maten van cognitieve complexiteit dan waren dit niet zelden *negatieve* korrelaties (zie bijvoorbeeld Schneier, 1979; Seaman & Koenig, 1974; Streufert, 1970; Wyer, 1964). In het licht van het voorgaande is dat echter geenszins verwonderlijk: grotere integratie van het systeem reduceert de differentiatie binnen dat systeem, en andersom. Het is veel meer verwonderlijk dat Batson in zijn godsdienstpsychologisch onderzoek zondermeer kiest voor de integratieve invalshoek. Hij uit immers ernstige kritiek op Allport wanneer deze het 'mastermotive'-achtige van het volwassen geloof kenmerkend acht voor de intrinsieke religiositeit en in zijn operationalisatie daarvan een nadruk legt op de centrale plaats van het geloof in de psychische huishouding van de persoon. In de variant van intrinsieke religiositeit waarin volgens Batson op dit 'mastermotive'-achtige de nadruk ligt (*in kasu* de religieuze 'end' houding) zijn alle levensdomeinen en -aspecten geïntegreerd als ondergeschikt aan het geloof als centraal interpretatiekriterium. Dit impliceert echter dat de religieuze 'end' oriëntatie noodzakelijkerwijs gekenmerkt dient te worden door een hoge mate van integratie van het cognitief systeem. Bij een valide meting zou Batson in zijn onderzoek bijgevolg een hoge positieve korrelatie tussen de 'end' houding en cognitieve complexiteit (opgevat in termen van integratie) hebben moeten aantreffen. Hij vindt echter een *negatieve* korrelatie (zie Batson & Raynor Prince, 1983), zij het dat deze relatief laag is. Ernstiger is dat hij in zijn

hypothese dat de verwachting uitspreekt *geen* correlatie te zullen aantreffen tussen de 'end' houding en cognitieve integratie. Deze hypothese is vanuit de integratie-optiek slechts te verantwoorden wanneer men bij 'end' gelovigen een gekompartimentaliseerd religieus denken veronderstelt in plaats van een geïntegreerd cognitief systeem. In dat geval echter zou de invloed van domeinverschillen in cognitieve complexiteit bij de 'end' houding groter moeten zijn dan bij de 'means' en de 'quest' houdingen. Daarvoor zijn in Batson & Raynor Prince's onderzoek echter geen aanwijzingen te vinden - alhoewel zij wel degelijk met eventuele domeinverschillen hebben rekening gehouden.

Dat Batson in zijn onderzoek met Raynor Prince een (zwak) negatief verband vindt tussen de 'end' houding en (Religious) PCT-scores, zou - afgezien van de kritiek die wij reeds eerder geuit hebben op hun korrelatieve methodiek - geïnterpreteerd kunnen worden als teken van een zwakke betrouwbaarheid en validiteit van (een van) beide metingen. Dat wij wat de RLI betreft in dit opzicht onze twijfels hebben, hebben wij in paragraaf 3.6 vermeld. Maar ook de validiteit van de (R)PCT lijkt ons problematisch. Wij hoeven in dit verband slechts te wijzen op de kontaminatie van inhoudelijke en structurele beoordeling die bij gebruik van de PCT snel optreedt (Seiler, 1973). Dit lijkt ons met name van belang omdat eenzelfde kritiek mogelijk is op Batson's model van religieuze oriëntaties. Immers, wanneer wellicht aan de meting van beide variabelen in het onderzoek van Batson & Raynor Prince (de RLI én de RPCT) meer inhoudelijk dan structureel gerichte criteria ten grondslag liggen, wat is dan nog de betekenis ervan voor de studie van structureel psychologische grondslagen en korrelaten van religieuze attitudes?

Dat in Batson's model van religieuze attitudes niet uitsluitend structureel psychologische aspecten tot uitdrukking komen, hebben wij in hoofdstuk 3 getoond. Wij sluiten ons in dit verband volledig aan bij de algemeen-theoretische kritiek van Gorsuch (1984), die spreekt van een kontaminatie van theologisch en psychologisch theoretiseren. Deze kritiek wordt door Hood & Morris (1985) toegespitst op de RLI orthodoxie schaal, die zij - terecht - opvatten als een meting van inhoudelijke aspecten van het geloof. Ook wij hebben reeds eerder een vraagteken geplaatst bij de opname van deze schaal in de RLI, aangezien Batson zelf expliciet heeft verklaard (Batson, 1971) dat orthodoxie moet worden opgevat als uitdrukking van "*what one believes*" en niet als uitdrukking van "*how one believes*". Ook de (R)PCT lijdt echter aan het euvel dat een strikte scheiding tussen inhoudelijke en structurele beoordeling niet of nauwelijks mogelijk is. Het is met name Seiler geweest die de aandacht vestigde op de problematiek dat "*inhaltliche und strukturelle Aspekte miteinander vermischt werden und keine eindeutige Interpretation des SET-maßes [i. e. de Duitse benaming van de PCT: Satz-Ergänzungs-Test; FD] mehr zulassen*" (Seiler, 1973, 57), waaraan hij enkele pagina's later (Greif & Seiler, 1973, 73) toevoegt dat het "*offensichtlich doch sehr stark vom Wertsystem des Interpreten ab[hängt]*" welke score hij aan een bepaalde zin-aanvulling toekent. Batson toont zich bewust van deze problematiek, maar houdt er onvoldoende rekening mee. Hij erkent weliswaar dat de inter-rater korrelaties tussen de RPCT scores van zijn beide beoordelaars - per

aanvangsstam variërend tussen .60 en .82, met een totaal-RPCT inter-rater korrelatie van .64 (Batson & Raynor Prince, 1983, 45-46) - "rather marginal" zijn en wijst ter verklaring daarvan op de "subjective nature of the scoring procedure", maar doet vervolgens of er niets aan de hand is. Hij toont zich tevreden wanneer een "arbitration procedure" uiteindelijk inter-rater korrelaties van hoger dan .80 oplevert. Dit is te meer verwonderlijk daar ook al in zijn dissertatie was gebleken dat de versie van de RPCT die hij rond 1970 hanteerde nauwelijks verwerkbare - laat staan interpreteerbare - gegevens opleverde (zie paragraaf 3.1).

§ 9. 2

Kognitieve complexiteit (differentiatie) gemeten met Rep-Grid methodieken

De in het bovenstaande besproken problemen met betrekking tot de interpretatie van kognitieve complexiteit in termen van integratieve complexiteit alsmede met betrekking tot de operationalisatie daarvan in de (R)PCT, leidden ons tot het standpunt dat een meting van kognitieve complexiteit waarin de nadruk ligt op kognitieve differentiatie de voorkeur zou verdienen. Met andere woorden, wij namen de beslissing onze meting van kognitieve complexiteit (opgevat in termen van differentiatie) primair te baseren op methodieken die afgeleid zijn van de Rep-Grid techniek van Kelly. Hiermee sluiten wij aan bij de invalshoek zoals die door Bieri voortdurend is voorgesteld. In ons onderzoek hebben wij kognitieve complexiteit gedefinieerd als de differentiatie van het persoonlijk konstruktensysteem. Met andere woorden, wij vatten kognitieve complexiteit op als "het aantal konstrukten dat de respondent hanteert bij de beoordeling van objecten binnen een bepaald domein". De door ons gehanteerde operationalisaties zijn hierop gebaseerd. Wij gebruikten een drietal metingen, waarbij onder andere verdisconteerd werd dat rekening gehouden diende te worden met de observatie van Bonarius (1971, 63) dat kognitieve complexiteitsmetingen niet alleen beïnvloed worden door de complexiteit van het kognitief functioneren van de respondent (subjekt-komplexiteit), maar ook door de complexiteit van de aangeboden stimulus (stimulus-komplexiteit) en door de complexiteit van de voorgelegde taak (taak-komplexiteit). Tevens werd, in navolging van onder anderen Batson, rekening gehouden met eventuele domeinspecificiteit van kognitieve complexiteit (Batson & Raynor Prince, 1983; zie ook Meinhold, 1973). Dit impliceert dat bij de vaststelling van de subjekt-komplexiteit gebruik moet worden gemaakt van verscheidene taken waarbij stimuli op meerdere domeinen worden aangeboden. Op grond van dit uitgangspunt hanteerden wij in ons onderzoek de volgende methodieken.

- 1) Een triadentaak zoals die de eerste fase vormt van de Rep-Grid methodiek (Kelly, 1955), door Bonarius (1980, 111-128) aangeduid als de Rep-Test.
- 2) Een schriftelijke sorteertaak, afgeleid van de door Clayton & Jackson (1961) ontworpen schriftelijke versie van de sorteertaken zoals ontwikkeld door Goldstein & Scheerer (1941), Gardner (1953) en Scott (1962).

3) De vaststelling van het aantal "ties" (i.e. de mate van overeenstemming) in de beoordeling van verschillende 'objekten', gebaseerd op de tweede fase van de Rep-Grid methodieken die voortkomen uit de door Bieri ontwikkelde metingen (Bieri, Atkins, Briar, Leaman, Miller & Tripodi, 1966).

In de volgende paragrafen geven wij op elk van deze methodieken een nadere toelichting en zullen wij de gegevens van theologiëstudenten en kursisten van het Fortmanncentrum analyseren op verbanden met religieuze attitudes (steun, getuigenis en vragende religiositeit).

§ 9. 3

Rep-Test: triaden

George Kelly, de grondlegger van de 'personal construct' theorie, gaf reeds in de eerste publikaties over zijn theorie aanwijzingen omtrent de manier waarop het konstruksysteem van een persoon kan worden vastgesteld. Hij ontwikkelde een tweetal inventieve methodieken - die overigens sterk op elkaar aansluiten - met behulp waarvan inzicht kan worden verkregen in de dimensies en criteria die een persoon hanteert bij het beoordelen van objekten binnen een bepaald kognitief domein. Deze beide methodieken zijn de Rep-Test en de Rep-Grid (zie Bonarius, 1965, 2-19 die spreekt van de 'list-form' en de 'grid-form'; zie ook Bonarius, 1980, 111-154).

Standaardprocedure bij de afname van de Rep-Test is dat de respondent de namen invult van een aantal roldragers (bijvoorbeeld: 'je vader/moeder', 'je beste vriend/in', 'de meest/minst interessante persoon die je kent', etc.), waarna hij/zij deze namen in steeds wisselende triaden voorgelegd krijgt. Gevraagd wordt aan te geven in welk opzicht twee van deze personen op elkaar lijken én in welk opzicht de derde daarvan afwijkt. Op deze wijze worden zowel een konstrukt- als een contrastpool ontlokt, die als eindpunten van één kognitieve dimensie (konstrukt) worden opgevat. Afhankelijk van het aantal voorgelegde triaden en van de dimensionaliteit van het individuele konstruksysteem kan op deze manier een meer of minder groot aantal konstrukten op het domein van de interpersoonlijke relaties worden vastgesteld. Kelly zelf heeft de test altijd uitsluitend gebruikt met roldragers als aan te bieden 'objekten' (binnen de 'personal construct' theorie duidt men dit aan als de 'elementen'), maar leerlingen van hem gingen er al snel toe over elementen op andere domeinen als stimuli voor te leggen.

Van deze test hebben wij in onze studies gebruik gemaakt. Wij legden onze respondenten triaden voor van elementen op een drietal domeinen. Wij presenteren hier de instructie zoals die aan de respondenten werd voorgelegd.

Op de volgende pagina's staan telkens kombinaties van drie begrippen vermeld. De bedoeling is dat U daarvan de twee begrippen uitkiest die volgens U *meer gelijkenis met elkaar vertonen dan met het derde*. Deze twee begrippen schrijft U op. Tevens geeft U aan waarom ze volgens U bij elkaar horen. Daarna geeft U aan in welk opzicht het derde van deze beide verschilt. Bijvoorbeeld: stel dat de drie begrippen zouden zijn

ooievaar struisvogelolifant

Een mogelijke manier om er hier twee uit te kiezen zou zijn door 'oorevaar' en 'struisvogel' op te schrijven. De uitleg die U daarbij zou kunnen geven, is bijvoorbeeld "dat zijn allebei vogels". De uitleg die U zou kunnen geven waarom 'olifant' van deze beide verschilt, kan bijvoorbeeld zijn "die heeft niet twee maar vier poten". Een andere manier zou zijn om bijvoorbeeld 'struisvogel' en 'olifant' op te schrijven, met als uitleg "dat zijn allebei dieren die op het land leven". 'Oorevaar' verschilt daarvan dan bijvoorbeeld omdat "hij kan vliegen".

Probeer Uw omschrijvingen van de overeenkomsten en verschillen zo kort mogelijk te houden, maar let er op dat duidelijk is wat U bedoelt. Er zijn hierbij *geen goede of foute antwoorden mogelijk*. Het gaat er alleen maar om na te gaan op welke manier U overeenkomsten en verschillen tussen de begrippen aanbrengt.

Op de volgende pagina's treft U alle kombinatiemogelijkheden aan van drie soorten begrippen, namelijk religieuze stromingen, landen en personen.

De vijf te beoordelen religieuze stromingen zijn grote *wereldgodsdiensten*:

katholicisme, boeddhisme, hindoeïsme, protestantisme, islam.

De vijf landen zijn *wereldmachten*:

china, rusland, engeland, frankrijk, amerika (verenigde staten).

De vijf personen zijn *Uzelf, Uw vader en Uw moeder*. Deze drie worden aangevuld met *Uw partner*, waarbij het uiteraard mogelijk is dat U geen partner hebt. In dat geval moet U iemand in gedachten nemen die U goed kent en die U graag als partner zou willen hebben. Tenslotte is als vijfde persoon opgenomen degene die voor U in *religieus* opzicht een *inspiratiebron* is geweest. Dat zou bijvoorbeeld kunnen zijn een familielid (maar *niet* Uw vader, moeder of partner), een priester of dominee, een vriend(in), etc. Maar het zou ook best Jezus kunnen zijn, of Gandhi, of Luther, of Boeddha, of Martin Luther King, of de paus, of een personage uit een roman. Als het maar iemand is die voor U op religieus gebied een voorbeeld is. Vul s.v.p. hier onder in wie dat is.

Samenvattend: Wij vragen U telkens aan te geven welke van de drie begrippen volgens Uw gevoel "het meeste bij elkaar horen" en waarom het derde daarvan afwijkt.

Wanneer vanuit vijf elementen triaden gevormd worden, zijn tien kombinaties mogelijk. Bijgevolg was het maximaal aantal te ontlokken dimensies per domein tien (minimum één). Per respondent werd een score verkregen door telling van het aantal verschillende konstrukten, waarbij als criterium werd gehanteerd dat minstens één van de beide polen (de konstrukt- of de kontrastpool) 'nieuw' moest zijn, in die zin dat hij niet deel mocht uitmaken van een van de eerder ontlokte cognitieve dimensies op het betreffende domein. Deze manier van scoren sluit rechtstreeks aan bij een groep methodieken die reeds vanaf de vroegste aanvangen van het Rep-Test onderzoek gehanteerd werden (zie bijvoorbeeld Bieri & Blacker, 1956). Zij vormt een van de drie door Jaspars (1966, 59) onderscheiden hoofdmethodieken bij het berekenen van complexiteitscores. Tevens is deze procedure rechtstreeks gerelateerd aan ons uitgangspunt dat wij ons in ons onderzoek wensen te richten op de dimensionaliteit van (i. e. de differentiatie in) het konstruktstelsel op een bepaald domein. Van meer geavanceerde

technieken die voor de analyse van Rep-Test gegevens ontwikkeld werden, hoefden wij bijgevolg geen gebruik te maken en ook een inhoudelijke analyse van de gegenereerde dimensies was niet noodzakelijk - hoe interessant deze op zich wellicht ook geweest zou kunnen zijn. Een inhoudelijke analyse zou overigens onmiddellijk het gevaar van contaminatie van structurele en inhoudelijke criteria hebben opgeroepen, op grond waarvan wij Batsons gebruik van de (R)PCT bekritiseerden.

Vanuit deze test verkrijgen wij per respondent een differentiatiescore op drie domeinen, te weten het religieuze domein, het interpersoonlijk domein, en een domein dat kan worden aangeduid als het 'alledaagse' domein (differentiatie van landen; zie Scott, 1962). In onderstaande tabel zijn de gemiddelde scores van de respondenten op deze test weergegeven, uitgesplitst per domein en per onderzoeksgroep. Wat dit laatste betreft zijn wij uitgegaan van de herindeling zoals wij die in hoofdstuk 7 hebben aangebracht binnen de beide steekproeven van katholieke en gereformeerde theologiestudenten, een herindeling die gebaseerd is op de levensbeschouwelijke signatuur van het ouderlijk milieu. Aangezien ons onderzoek niet ten doel heeft eventuele verbanden tussen nonreligiositeit en cognitieve differentiatie te analyseren, is de tabel gebaseerd op de gegevens van uitsluitend de pro-religieuze respondenten (i.e. de respondenten die op de nonreligiositeit schaal een score $\leq .50$ behaalden). Met name in de steekproef van Fortmannkursisten bleek een relatief groot aantal respondenten de triadentaak niet te hebben ingevuld.

TABEL 9.1

TRIADEN: GEMIDDELDE DIFFERENTIATIESCORES (PLUS STANDAARD DEVIATIES) OP DRIE DOMEINEN IN ABSOLUTE AANTALLEN DIMENSIES

	DOMEINEN					
	religies		landen		roldragers	
ONDERZOEKSGROEPEN	X	sd	X	sd	X	sd
Theologiestudenten						
protestantse afkomst (N=103)	3.85	2.05	5.25	2.07	5.54	2.20
katholieke afkomst (N=118)	4.50	2.21	5.58	2.15	6.19	2.06
Fortmannkursisten (N=79)	4.99	2.27	5.99	2.31	6.91	2.19

De tabel toont dat de Fortmannkursisten op ieder domein de hoogste differentiatiescore bereiken en de protestants opgevoede theologiestudenten de laagste. Wat betreft domeinverschillen zien wij dat in alle onderzoeksgroepen op het religieuze domein de minste konstrukten gehanteerd worden en op het interpersoonlijk domein (roldragers) de meeste konstrukten. De T-waarden staan niet in de tabel, maar het enige *niet* op .01 nivo significante verschil tussen de domeinen is tussen landen en roldragers in de onderzoeksgroep van protestants opgevoede theologiestudenten ($T=1.36$; $p=.18$). Wij konkluderen daaruit dat wij belangrijke domeinverschillen aantreffen.

Voor onze analyse van de samenhangen tussen cognitieve differentiatie en (pro-)religieuze attitudes zijn uiteraard de differentiatiescores op het religieuze domein het meest relevant. In onderstaande tabel zijn (per

afzonderlijke onderzoeksgroep) de scores op de steun, getuigenis en vragende religiositeit schalen weergegeven van respondenten die hoog danwel laag op dit domein differentiëren.

TABEL 9.2

GEMIDDELDEN (PLUS STANDAARD DEVIATIES EN T-WAARDEN) OP DE STEUN, GETUIGENIS EN VRAGENDE RELIGIOSITEIT SCHALEN VAN DE RESPONDENTEN DIE HOOG DANWEL LAAG OP HET RELIGIEUZE DOMEIN DIFFERENTIËREN (TRIADEN)

	RELIGIEUZE ATTITUDENSCHALEN					
	steun		getuigenis		vragend	
DIFFERENTIATIE	X	sd	X	sd	X	sd
Fortmannkursisten						
triaden religies laag (N=38)	.48	.33	.37	.36	.64	.25
triaden religies hoog (N=41)	.38	.36	.41	.43	.71	.24
T	1.35		.47		1.19	
p	.18		.64		.24	
Theologiestudenten katholiek opgevoed						
triaden religies laag (N=67)	.64	.37	.64	.34	.69	.19
triaden religies hoog (N=51)	.47	.38	.58	.39	.76	.17
T	2.48		.98		2.13	
p	.01		.33		.04	
Theologiestudenten protestants opgevoed						
triaden religies laag (N=70)	.56	.30	.61	.38	.75	.18
triaden religies hoog (N=33)	.49	.30	.48	.33	.77	.16
T	1.10		1.75		.56	
p	.28		.08		.58	

Als criterium voor hoog versus laag differentiëren werd aangehouden een score van vijf op dit domein. Onze verwachting was dat laag differentiërende personen hoger zullen scoren op steun en getuigenis dan hoog differentiërende personen, die op hun beurt echter hoger zullen scoren op de vragende religiositeit (positieve samenhang van kognitieve differentiatie met vragende religiositeit, en negatieve samenhang met zowel steun als getuigenis). De verwachte 'hoogste' scores hebben wij in de tabel vet gedrukt, zoals wij dat ook in hoofdstuk 8 telkens hebben gedaan. Uit de tabel blijkt dat wij nauwelijks significante verschillen aantreffen, namelijk alleen bij de katholiek opgevoede theologiestudenten op de steun schaal ($p=.01$) en op de vragende religiositeit schaal ($p=.04$). De algemene tendens die wij desondanks uit de tabel menen te mogen afleiden, is dat personen die laag differentiëren op het religieuze domein hoger scoren op de steun en getuigenis schalen dan personen die op dit domein hoog differentiëren, terwijl voor de vragende religiositeit schaal het tegengestelde geldt. De enige afwijking op deze trend - die als zodanig konform onze hypothesen is - betreft de scores van de Fortmannkursisten op de getuigenis schaal. Vergelijkbare analyses gebaseerd op indelingen in laag versus hoog differentiërende respondenten op

het alledaagse en het interpersoonlijke domein leverden hetzelfde beeld op, zij het dat de trend daar nog minder duidelijk is.

§ 9. 4 Sorteertaak

In het cognitieve complexiteitsonderzoek is een grote verscheidenheid aan methodieken en daaruit voortvloeiende maten van cognitieve differentiatie ontwikkeld. Naast de maten zoals die vanuit Rep-Test en Rep-Grid methodieken worden berekend, nemen maten die gebaseerd zijn op sorteertaken een belangrijke plaats in (in feite kunnen ook de Rep-Test en de Rep-Grid beschouwd worden als sorteertaken). Van dergelijke maten is in eerste instantie met name door Goldstein (Goldstein & Scheerer, 1941) en later door Gardner (1953) en Scott (1962) gebruik gemaakt.

Goldstein hanteerde in zijn test alledaagse huishoudelijke voorwerpen die door de respondent in groepen gesorteerd moesten worden. Gardner reduceerde het aantal objecten. Clayton & Jackson (1961) ontwierpen een schriftelijke versie van de test, waarbij de objecten niet langer daadwerkelijk op een tafel voor de respondent uitgestald werden. Scott hanteerde eveneens een schriftelijke versie waarbij echter niet langer alledaagse objecten (huishoudelijke voorwerpen) maar landen als te sorteren 'objecten' werden aangeboden.

De vanuit deze sorteertaken afgeleide maat voor cognitieve differentiatie berustte aanvankelijk op het aantal groepen waarin de aangeboden elementen gesorteerd worden. Een belangrijke nuancering op dit punt werd echter aangebracht door Messick & Kogan (1963), die aantoonde dat het niet zondermeer korrekt is het aantal gekonstrueerde groepen als eenduidige maat voor cognitieve differentiatie te hanteren. Op grond van een door hen uitgevoerd onderzoek adviseren zij uit sorteertaken twee afzonderlijke maten af te leiden, namelijk een 'differentiatie maat' - zijnde het aantal groepen dat meer dan één element omvat - en een 'kompartimentalisatie maat' - zijnde het aantal groepen waarin slechts één element is opgenomen. Zij komen tot deze aanbeveling op grond van het feit dat laatstgenoemde score - zijnde een uitdrukking van het aantal elementen dat de respondent niet in staat was samen met andere elementen in één groep in te delen, en dus *niet* persé een uitdrukking van cognitieve differentiatie - een veel grotere invloed heeft op de totaalscore dan de eigenlijke differentiatiescore. Bovendien bleken differentiatie en kompartimentalisatie negatief met elkaar samen te hangen. De berekende totaalscore kan volgens hen bijgevolg niet als een eenduidige en valide meting van cognitieve differentiatie beschouwd worden.

Van een vergelijkbare schriftelijke sorteertaak hebben wij in onze onderzoeken gebruik gemaakt, waarbij wij 'objecten' aanboden op een domein dat men zou kunnen aanduiden als het 'alledaagse' domein, namelijk gevoelens en gedragingen. Reeds Gardner & Schoen (1962) maakten in hun studie naast een schriftelijke Object Sorting Test ook gebruik van een (eveneens schriftelijke) Behavior Sorting Test. In ons onderzoek waren de te

sorteren gevoelens en gedragingen identiek aan de door Hermans (1981) opgestelde gevoelens- en gedragingenlijsten. Hermans had deze lijsten ontwikkeld in het kader van zijn Zelf Konfrontatie Methode (ZKM) die - methodisch gezien - grote overeenkomst vertoont met Kelly's Rep-Grid methodiek. In de ZKM worden echter niet konstrukten maar waarden-gebieden ontlokt (niet door middel van triaden maar via interviews), en dient de persoon de affektieve lading van deze waardengebieden aan te geven middels scoring met behulp van een standaard gevoelenslijst (zie Hermans, 1981, 24). Van de eveneens door hem ontworpen gedragingenlijst (zie Hermans, 1981, 64) is in de door, of onder leiding van Hermans uitgevoerde onderzoeken met behulp van de ZKM tot op heden nog vrijwel geen gebruik gemaakt. Beide lijsten omvatten 24 gevoelens cq gedragingen. Overigens is het, op grond van de theoretische overwegingen die Hermans tot de selectie van de 24 gedragingen leidden, ook mogelijk de vanuit de gedragingen-sorteertaak afgeleide score te beschouwen als een maat voor cognitieve differentiatie op het interpersoonlijk domein. Hermans heeft zich in zijn selectie immers beperkt tot omgangswerkwoorden, waarin de (machts-) verhouding tot - en het gedrag ten aanzien van - andere mensen tot uitdrukking komt (zie Hermans, 1981, 61-71).

De door ons aan de respondenten voorgelegde instructie voor het sorteren van gevoelens geven wij hieronder weer. De voor het sorteren van de gedragingen aangeboden instructie was daaraan identiek, zij het dat daarin uiteraard niet sprake is van gevoelens maar van gedragingen.

Hieronder staan in willekeurige volgorde 24 gevoelens vermeld. Wij vragen U deze gevoelens te sorteren, dat wil zeggen in groepjes bij elkaar te zetten. Er zijn hierbij geen goede of foute antwoorden mogelijk, iedereen heeft zijn eigen manier om dit te doen. De opdracht is simpelweg om de gevoelens die volgens Uw gevoel om de een of andere reden bij elkaar horen in groepjes bij elkaar te zetten. U mag zoveel groepen maken als U wil en in elke groep mag U zoveel gevoelens zetten als U zelf wil.

U gaat als volgt te werk. U vult het woord 'vreugde' in onder het hoofdje 'groep 1' op de volgende pagina en streept het in de lijst door. Vervolgens zoekt U in de gevoelenslijst de gevoelens op die volgens U bij 'vreugde' in één groep horen. Die schrijft U ook op onder 'groep 1' en streept ze in de lijst door. Daarna vult U onder 'groep 2' op de volgende pagina een van de resterende gevoelens in. Dat gevoel streept U in de lijst door en U zoekt gevoelens op die er volgens U bij horen. Die vult U ook in onder 'groep 2'. Zo werkt U de hele lijst door.

Let er op dat U *ieder gevoel in slechts één groepje* mag zetten. Let er ook op dat U alle gevoelens gebruikt. Als U vindt dat bepaalde gevoelens nergens bij horen, zet ze dan apart. U krijgt dan dus een of meer groepjes van telkens maar één gevoel.

NB: vergeet niet ieder gevoel in onderstaande lijst door te strepen nadat U het in een groep hebt ingedeeld.

(gevoelenslijst)

Konform de aanwijzingen van Messick & Kogan werden vanuit deze beide sorteertaken per respondent twee differentiatiescores en kompartimentalisatiescores berekend. De differentiatiescores kunnen variëren tussen twee

en twaalf (twee groepen van twaalf gevoelens/gedragingen, respectievelijk twaalf groepen van twee gevoelens/gedragingen); de kompartmentalisatie-scores kunnen variëren tussen nul en 24 (geen enkele 'single-element' categorie versus de toewijzing van ieder gevoel/gedrag aan een aparte categorie). In onderstaande tabel zijn de resultaten van onze analyses weergegeven voor elke onderzoeksgroep afzonderlijk, waarbij wij opnieuw van de eerdervermelde herindeling van katholieke en gereformeerde theologiestudenten zijn uitgegaan.

TABEL 9.3

**GEMIDDELDE DIFFERENTIATIE- EN KOMPARTIMENTALISATIE-SCORES EN
STANDAARD DEVIATIES IN ABSOLUTE AANTALLEN GROEPEN
(SORTEERTAAK GEVOELENS EN GEDRAGINGEN)**

	ONDERZOEKSGROEPEN					
	protestantse theol.studs (N=109)		katholieke theol.studs (N=118)		Fortmann- kursisten (N=95)	
SCORES	X	sd	X	sd	X	sd
DIFFERENTIATIE						
gevoelens	5.47	1.80	5.50	2.43	5.67	1.81
gedragingen	5.17	1.54	5.14	1.59	5.65	1.69
KOMPARTIMENTALISATIE						
gevoelens	2.06	2.05	2.05	1.93	1.93	1.74
gedragingen	1.56	1.51	1.50	1.62	1.71	1.63

Bezien wij de scores nader, dan valt op dat de Fortmannkursisten bij het sorteren van gedragingen een hogere differentiatie score bereiken dan de protestants of katholiek opgevoede theologiestudenten. Wat betreft kompartmentalisatie treffen wij geen grote verschillen tussen de onderzoeksgroepen aan. In de onderstaande tabel presenteren wij de gemiddelde scores op de religieuze attituden schalen van personen die hoog danwel laag differentiëren en kompartmentaliseren. Wat betreft differentiatie verwachtten wij een negatieve samenhang met steun en getuigenis (i.e. personen die hoog differentiëren zullen naar verwachting lager scores op deze schalen dan personen die laag differentiëren), en een positieve samenhang met vragende religiositeit. Wat betreft kompartmentalisatie verwachtten wij een positief verband met steun en getuigenis, en een negatief verband met vragende religiositeit.

TABEL 9.4 A

GEMIDDELDEN (PLUS STANDAARD DEVIATIES EN T-WAARDEN) OP DE
STEUN, GETUIGENIS EN VRAGENDE RELIGIOSITEIT SCHALEN VAN
RESPONDENTEN DIE LAAG DANWEL HOOG DIFFERENTIEREN (GEVOELEN
EN GEDRAGINGEN),

RELIGIEUZE ATTITUDESCHALEN					
		steun		getuigenis	
		vragend			
GEVOELEN		X	sd	X	sd
Fortmannkursisten					
differentiatie laag (N=24)		.58	.26	.55	.38
differentiatie hoog (N=70)		.39	.38	.37	.40
T		2.77		1.96	
p		.01		.05	
Theologiestudenten katholiek opgevoed					
differentiatie laag (N=43)		.54	.41	.62	.36
differentiatie hoog (N=75)		.58	.36	.60	.37
T		.51		.32	
p		.61		.75	
Theologiestudenten protestants opgevoed					
differentiatie laag (N=28)		.64	.31	.64	.38
differentiatie hoog (N=81)		.52	.29	.54	.36
T		1.85		1.34	
p		.07		.18	
GEDRAGINGEN					
Fortmannkursisten					
differentiatie laag (N=17)		.51	.30	.49	.42
differentiatie hoog (N=76)		.41	.38	.40	.40
T		.98		.82	
p		.33		.42	
Theologiestudenten katholiek opgevoed					
differentiatie laag (N=36)		.59	.42	.63	.37
differentiatie hoog (N=81)		.55	.36	.60	.36
T		.59		.36	
p		.55		.72	
Theologiestudenten protestants opgevoed					
differentiatie laag (N=30)		.61	.33	.62	.40
differentiatie hoog (N=78)		.53	.29	.54	.36
T		1.18		.93	
p		.24		.35	

TABEL 9.4 B

GEMIDDELDEN (PLUS STANDAARD DEVIATIES EN T-WAARDEN) OP DE STEUN, GETUIGENIS EN VRAGENDE RELIGIOSITEIT SCHALEN VAN RESPONDENTEN DIE LAAG DANWEL HOOG KOMPARTIMENTALISEREN (GEVOELEN EN GEDRAGINGEN),

	RELIGIEUZE ATTITUDESCHALEN					
	steun		getuigenis		vragend	
GEVOELEN	X	sd	X	sd	X	sd
Fortmannkursisten						
kompartiment. laag (N=40)	.48	.36	.39	.38	.70	.22
kompartiment. hoog (N=54)	.41	.36	.44	.42	.65	.26
T	.88		.59		1.00	
p	.39		.56		.32	
Theologiestudenten katholiek opgevoed						
kompartiment. laag (N=53)	.51	.38	.60	.38	.71	.16
kompartiment. hoog (N=65)	.61	.37	.61	.36	.73	.20
T	1.45		.09		.71	
p	.15		.93		.48	
Theologiestudenten protestants opgevoed						
kompartiment. laag (N=55)	.52	.32	.57	.37	.78	.15
kompartiment. hoog (N=54)	.57	.28	.55	.38	.73	.19
T	.81		.29		1.63	
p	.42		.77		.11	
GEDRAGINGEN						
Fortmannkursisten						
kompartiment. laag (N=49)	.36	.35	.33	.38	.67	.24
kompartiment. hoog (N=43)	.52	.36	.51	.40	.66	.25
T	2.11		2.21		.27	
p	.04		.03		.79	
Theologiestudenten katholiek opgevoed						
kompartiment. laag (N=68)	.54	.38	.59	.36	.72	.19
kompartiment. hoog (N=49)	.59	.39	.64	.37	.72	.17
T	.66		.69		.09	
p	.51		.49		.93	
Theologiestudenten protestants opgevoed						
kompartiment. laag (N=57)	.58	.31	.57	.37	.75	.16
kompartiment. hoog (N=51)	.53	.29	.55	.38	.76	.18
T	.92		.24		.49	
p	.36		.81		.63	

Onderzoeken wij de verschillen tussen hoog danwel laag differentiërende en hoog danwel laag kompartmentaliserende personen in deze onderzoeksgroepen wat betreft hun gemiddelde scores op de steun, getuigenis en vragende religiositeit schalen, dan blijkt uit de beide bovenstaande subtabellen dat wij nauwelijks enig noemenswaardig verschil aantreffen. Op grond van de eerderevermelde gemiddelden (zie tabel 9.3) werd als criterium voor hoog/laag differentiëren een score van vijf gehanteerd, en voor hoog/laag kompartmentaliseren een score van twee.

Beide subtabellen tonen dat wij in alle onderzoeksgroepen nauwelijks een algemene tendens aantreffen. Differentiatie en kompartmentalisatie op het alledaagse domein zoals vastgesteld middels de sorteertaak vertonen geen enkele samenhang met de scores op de steun, getuigenis en vragende religiositeit schalen. Met name in de steekproef van katholiek opgevoede theologiestudenten treffen wij geen enkel significant verschil aan. De enige noemenswaardige (signifikante) verschillen in de beide subtabellen zijn de volgende:

- laag (gevoelens) differentiërende personen in de steekproef van Fortmannkursisten scoren hoger op de steun en getuigenis schalen dan hoog differentiërende respondenten; laag (gedragingen) kompartmentaliserende personen in deze steekproef scoren lager op deze beide schalen dan hoog kompartmentaliserende respondenten;

- laag (gevoelens) differentiërende personen in de steekproef van protestants opgevoede theologiestudenten scoren lager op de vragende religiositeit schaal dan hoog differentiërende respondenten (en neigen naar hogere scores op de steun en getuigenis schalen).

Hoewel deze verschillen konform onze verwachtingen zijn, moeten wij konkluderen dat wij in ons onderzoek geen overtuigende bevestiging hebben gevonden van de geformuleerde hypothesen.

§ 9. 5

Rep-Grid: "ties"

In paragraaf 9.3 hebben wij reeds aangeduid dat binnen de kaders van het 'personal construct' onderzoek naast de Rep-Test ook de Rep-Grid methodiek werd ontwikkeld. Deze methodiek bouwt voort op de Rep-Test in die zin dat de eerste fase ervan normaliter identiek is aan de manier waarop in de Rep-Test konstrukten worden ontlokt. Het verschil is echter dat vervolgens niet het absolute aantal verschillende konstrukten wordt gehanteerd als kognitieve differentiatie maat, maar dat de respondent als tweede taak krijgt voorgelegd alle roldragers te beoordelen met behulp van alle gegenereerde konstrukten. Anders gezegd, hij/zij moet van alle roldragers aangeven of op deze persoon de konstrukt- danwel de contrastpool van toepassing is. Op deze wijze resulteert het onderzoek in een volledig (dichotoom) ingevulde matrix van 'roldragers X konstrukten', waarop een grote verscheidenheid van statistische bewerkingen kan worden toegepast.

Reeds in een zeer vroeg stadium in de ontwikkeling van de theorie en de daarbij behorende onderzoeksmethoden bracht Bieri in deze methodiek een

aantal wijzigingen aan (zie Bieri et al., 1966, 189-193). Ten eerste ging hij er toe over een standaardlijst van konstrukten te hanteren. Binnen de wereld van de 'personal construct' theoretici is het nog steeds een heet hangijzer of het aanbieden van standaardkonstrukten wel past binnen de kaders van de theorie. Wij hoeven niet uitgebreid op deze discussie in te gaan. Tegenover elkaar staan degenen die een grote nadruk leggen op theoretische zuiverheid en degenen die een nadruk leggen op praktische efficiëntie. Enerzijds is het immers zo dat het doel van de theorie is na te gaan welke (en hoeveel verschillende) cognitieve dimensies het individu hanteert op het domein van de interpersoonlijke relaties - hetgeen noodzakelijkerwijs impliceert dat de konstrukten niet vóórgegeven mogen zijn, maar door de respondent tijdens de afname van de test zelf gekonstrueerd moeten worden. Anderzijds is de triadenprocedure echter zeer omslachtig en tijdrovend, terwijl uit onderzoek zou zijn gebleken dat de resultaten van onderzoeken met voorgegeven konstrukten nauwelijks anders zijn dan de resultaten van onderzoek waarin de konstrukten ontlokt worden (Bieri et al., 1966, 191-192). Bovendien beperkt het ontlokken van konstrukten de toepasbaarheid van de Rep-Grid methodiek aanzienlijk, aangezien zij op deze manier alleen maar bruikbaar is in een situatie waarin de onderzoeker op individuele basis persoonlijk contact heeft met de onderzochte. Groepsafname of schriftelijke 'afname-op-afstand' is niet mogelijk. Voor Kelly zelf vormde dit geen probleem, omdat hij uitsluitend binnen een klinische setting werkte. Aangezien Bieri er echter naar streefde grootschaliger onderzoek met behulp van de Rep-Grid mogelijk te maken, was het voor hem noodzakelijk een procedure te ontwikkelen waarin schriftelijke 'afname-op-afstand' mogelijk is. Een eerste vereiste daarvoor was dat konstrukten niet ontlokt worden maar voorgegeven zijn.

Een andere door Bieri aangebrachte wijziging betreft de wijze waarop vanuit de Rep-Grid een differentiatiescore wordt berekend. In de oorspronkelijke variant diende de respondent voor iedere roldrager aan te geven of de konstrukt- danwel de kontrapool op hem/haar van toepassing was. Bieri wijzigde deze procedure in die zin dat hij niet langer een dichotome scoring hanteerde, maar bij iedere voorgegeven cognitieve dimensie een zespunts Likert-schaal voegde, met behulp waarvan de respondent iedere roldrager een score op elke dimensie behoorde toe te kennen. Als (negatieve) maat voor cognitieve complexiteit (differentiatie) hanteerde Bieri vervolgens het aantal malen dat de respondent een roldrager op verschillende dimensies dezelfde score had toegekend: "cognitive complexity is measured by comparing each rating in a row with the rating directly below it (i.e., for the same person) in the other rows on the matrix. In comparing any two construct rows, a score of one is given for every exact agreement of ratings on any one person (Bieri et al., 1966, 190). Hieraan ligt de redenering ten grondslag dat een respondent die op deze wijze een hoge score verkrijgt, over een eenvoudige cognitieve structuur beschikt "because he is using his construct dimensions in an identical manner to construe all the individuals on the grid" (Bieri et al., 1966, 190-191).

Van de hier beschreven methodiek zoals ontwikkeld door Bieri hebben wij gebruik gemaakt door de respondenten vijf roldragers op een zespunts schaal te laten beoordelen op 21 persoonlijkheidskenmerken. De roldragers

waren identiek aan degenen die de respondenten reeds eerder - namelijk bij de triadentaak - ter beoordeling waren voorgelegd (zelf, vader, moeder, partner, religieus voorbeeld). De karaktereigenschappen waren ontleend aan een studie van Hofstee, Brokken & Land (1981), die vanuit alle in Van Dale's woordenboek opgenomen adjektieven de SPEL (Standaard Persoonlijkheids-Eigenschappen Lijst) konstrueerden. Het eindresultaat van hun analyses was dat zij in totaal 51 adjektieven behielden, verdeeld over 21 schalen. Uit elk van deze schalen kozen wij één adjektief. De instructie zoals wij die voor deze taak formuleerden, geven wij hier weer.

Op de volgende pagina's staan opnieuw de vijf personen genoemd die U al eerder hebt moeten beoordelen (Uw vader, Uw moeder, Uzelf, Uw partner, Uw religieus voorbeeld).

Bij ieder persoon staat een aantal karaktereigenschappen van mensen vermeld. De opdracht is telkens aan te geven hoe kenmerkend iedere karaktereigenschap voor de genoemde persoon *naar Uw oordeel* is. U doet dat door een van de naast de karaktereigenschap gedrukte cijfers te *omcirkelen*.

Omcirkel bijvoorbeeld de (1) als de persoon waarover het gaat de betreffende karaktereigenschap volgens U *in het geheel niet bezit*; omcirkel echter de (6) als die karaktereigenschap volgens U *juist bijzonder kenmerkend* is voor die persoon.

U hoeft natuurlijk niet persé de (1) of de (6) te omcirkelen, een van de tussenliggende cijfers mag ook, afhankelijk van Uw oordeel over de mate waarin die persoon de betreffende eigenschap vertoont. Als richtlijn voor de betekenis van de cijfers (1) tot en met (6) kunt U aanhouden:

- 1) betekent: deze eigenschap bezit ik/hij/zij *in het geheel niet*.
 - 2) betekent: deze eigenschap bezit ik/hij/zij *bijna niet* of slechts *in zeer geringe mate*.
 - 3) betekent: deze eigenschap bezit ik/hij/zij *een beetje, maar niet in opvallende mate*.
 - 4) betekent: deze eigenschap bezit ik/hij/zij *wel enigszins*, maar er zijn *andere eigenschappen die veel kenmerkender zijn* voor mij/hem/haar.
 - 5) betekent: deze eigenschap bezit ik/hij/zij *wel in sterke mate*, maar het is *niet mijn/zijn/haar overheersend* persoonlijkheids-kenmerk.
 - 6) betekent: deze eigenschap is *bijzonder kenmerkend* voor mij/hem/haar.
- Werk snel maar rustig door, zonder U te haasten. Let er op dat U niets over slaat.

In welke mate is ieder van deze eigenschappen een persoonlijkheidskenmerk van

(zelf/vader/moeder/partner/religieus voorbeeld)

beschouwend	(nee) 1	2	3	4	5	6 (ja)
opgewekt	(nee) 1	2	3	4	5	6 (ja)
etc.						

Vanuit de ingevulde vragenlijsten werd voor elke respondent per roldrager een kognitieve complexiteitscore berekend op de wijze zoals voorgesteld door Bieri, namelijk door per kolom iedere beoordeling te vergelijken met de beoordelingen lager in de kolom (zie Bieri et al., 1966, 190-191 voor een nadere uitleg van deze procedure). Bij gebruik van een

zespunts schaal en 21 eigenschappen is de minimale score per roldrager 30, en de maximale score 210 (ingeval alle karaktereigenschappen werden gescoord in dezelfde kolom). Sommatie van deze scores over alle roldrager resulteerde voor elke respondent in een totaalscore (minimaal $5 \times 30 = 150$; maximaal $5 \times 210 = 1050$), die beschouwd kan worden als een 'reversed' maat voor cognitieve complexiteit op het interpersoonlijk domein. Vanuit deze gegevens kan bovendien een maat voor cognitieve complexiteit op het religieuze domein worden afgeleid, namelijk door analyse van de beoordelingen van uitsluitend het religieus voorbeeld.

In onderstaande tabel zijn per onderzoeksgroep de gemiddelde differentiatiescores op het interpersoonlijk en het religieus domein weergegeven, zoals die uit deze test konden worden afgeleid. Van belang is hierbij er op te wijzen dat

- 1) hoge scores duiden op een lage mate van differentiatie, en
- 2) per roldrager een score uitsluitend berekend kon worden als de taak volledig was uitgevoerd (met andere woorden wanneer de betreffende roldrager op alle karaktereigenschappen een score was toegekend). Deze laatste restrictie heeft tot gevolg dat in alle onderzoeksgroepen het aantal respondenten waarop onderstaande tabel gebaseerd is, beduidend geringer is dan de oorspronkelijke omvang van de steekproeven, vooral wat betreft differentiatie op het totale interpersoonlijk domein (sommatie van beoordelingen van vijf roldrager).

TABEL 9.5

GEMIDDELDE DIFFERENTIATIESCORES EN STANDAARD DEVIATIES OP HET INTERPERSOONLIJK EN HET RELIGIEUS DOMEIN PER IN ABSOLUTE AANTALLEN 'TIES' (BIERI)

DOMEINEN EN SUBGROEPEN	SCORES	
INTERPERSOONLIJK TOTAAL	X	sd
Theologiestudenten protestants opgevoed (N=86)	210.6	36.2
Theologiestudenten katholiek opgevoed (N=102)	219.7	43.2
Fortmannkursisten (N=68)	219.3	35.3
RELIGIEUS VOORBEELD		
Theologiestudenten protestants opgevoed (N=91)	45.9	16.0
Theologiestudenten katholiek opgevoed (N=105)	47.8	16.4
Fortmannkursisten (N=82)	47.8	16.6

De tendens lijkt te zijn dat de protestants opgevoede theologiestudenten lagere scores bereiken (en dus meer differentiëren) dan de Fortmannkursisten en de katholiek opgevoede theologiestudenten.

Op grond van de in de tabel vermelde gemiddelde scores werden in alle drie de onderzoeksgroepen subgroepen van hoog dan wel laag differentiërende personen gevormd. Wat betreft differentiatie op het algemeen interpersoonlijk domein werd als criterium gehanteerd een score ≥ 215 (laag differentiërend); wat betreft het religieuze domein werd als criterium gehanteerd een score van ≥ 47 (idem).

TABEL 9.6

GEMIDDELDEN (PLUS STANDAARD DEVIATIES EN T-WAARDEN) OP DE STEUN, GETUIGENIS EN VRAGENDE RELIGIOSITEIT SCHALEN VAN DE PERSONEN DIE HOOG/LAAG DIFFERENTIEREN OP HET INTERPERSOONLIJK EN HET RELIGIEUS DOMEIN

	RELIGIEUZE ATTITUDENSCHALEN					
	steun		getuigenis		vragend	
INTERPERSOONLIJK	X	sd	X	sd	X	sd
Fortmannkursisten						
differentiatie laag (N=37)	.47	.37	.45	.43	.65	.25
differentiatie hoog (N=31)	.39	.34	.35	.38	.66	.27
T	.84		.99		.04	
p	.40		.33		.97	
Theologiestudenten (katholiek opgevoed)						
differentiatie laag (N=52)	.60	.40	.62	.37	.73	.21
differentiatie hoog (N=50)	.57	.36	.59	.35	.75	.16
T	.39		.36		.60	
p	.70		.72		.55	
Theologiestudenten (protestants opgevoed)						
differentiatie laag (N=52)	.58	.28	.49	.42	.76	.16
differentiatie hoog (N=34)	.50	.31	.56	.34	.76	.18
T	1.22		.89		.00	
p	.23		.37		1.00	

	RELIGIEUZE ATTITUDENSCHALEN					
	steun		getuigenis		vragend	
RELIGIEUS DOMEIN	X	sd	X	sd	X	sd
Fortmannkursisten						
differentiatie laag (N=35)	.49	.36	.61	.42	.65	.26
differentiatie hoog (N=47)	.40	.36	.26	.33	.68	.26
T	1.11		4.11		.50	
p	.27		.00		.62	
Theologiestudenten (katholiek opgevoed)						
differentiatie laag (N=42)	.54	.41	.59	.38	.74	.20
differentiatie hoog (N=63)	.62	.35	.61	.35	.73	.17
T	1.15		.29		.09	
p	.25		.77		.93	
Theologiestudenten (protestants opgevoed)						
differentiatie laag (N=33)	.62	.25	.61	.39	.77	.13
differentiatie hoog (N=58)	.51	.32	.52	.37	.75	.19
T	1.66		1.03		.48	
p	.10		.30		.63	

Genoemde criteria resulteerden in subgroep-indelingen die de basis vormen voor de in bovenstaande tabel weergegeven gemiddelde scores van

hoog dan wel laag differentiërende respondenten op de steun, getuigenis en vragende religiositeit schalen. Onze hypothesen in dit verband luiden dat personen die hoog differentiëren ook hoog scoren op vragende religiositeit terwijl personen die laag differentiëren hoog zullen scoren op steun en getuigenis. Wat betreft differentiatie op het religieuze domein verwachten wij - op grond van de eerder aangetroffen domeinverschillen in cognitieve differentiatie - grotere verschillen tussen laag dan wel hoog differentiërende personen dan op het algemeen interpersoonlijk domein. De tabel toont dat wij nauwelijks enige samenhang aantreffen tussen cognitieve differentiatie zoals gemeten met behulp van het aantal 'ties' in de Rep-Grid en religieuze attituden. De enige uitzondering vormt de steekproef van kursisten van het Fortmanncentrum waar wij voor de respondenten die laag differentiëren op het religieuze domein een significant ($p < .01$) hogere score op de getuigenis schaal aantreffen dan voor de respondenten die hoog differentiëren op dit domein. Wij moeten bijgevolg konkluderen dat wij geen bevestiging hebben gevonden van de geformuleerde hypothesen. Dit geldt met name voor de beide onderzoeksgroepen van theologiestudenten; bij de Fortmannkursisten is de tendens telkens in de richting van de in de hypothesen uitgesproken verwachtingen, maar is het verschil alleen in het reeds genoemde geval significant.

§ 9. 6

Konklusies ten aanzien van de cognitieve grondslagen en korrelaten van religieuze attituden

Wanneer wij als afsluiting van dit hoofdstuk de resultaten van ons onderzoek met betrekking tot de cognitieve grondslagen en korrelaten van religieuze attituden (in het bijzonder van religieuze steun, getuigenis en vragende religiositeit) kort pogen samen te vatten, dan dienen wij deze naar onze mening als volgt te formuleren.

1) Uit de triadentest (tabel 9.1) leiden wij af dat wij domeinverschillen aantreffen. Wanneer wij voorts echter nader ingaan op de samenhang tussen religieuze attituden en cognitieve differentiatie zoals gemeten met behulp van de triadentest, dan blijken wij nauwelijks enige samenhang aan te treffen. Dit geldt met name voor differentiatie op het 'alledaagse' en het interpersoonlijk domein. Wat betreft differentiatie op het religieuze domein (tabel 9.2) treffen wij alleen een lichte samenhang aan bij de katholiek opgevoede theologie-studenten. Konform de hypothese scoren laag differentiërende respondenten in deze onderzoeksgroep hoger op de steun schaal en lager op de vragende religiositeit schaal.

2) Uit de sorteertaak leiden wij af dat differentiatie en kompartmentalisatie op het 'alledaagse' domein vrijwel geen samenhang vertonen met de scores op de steun, getuigenis en vragende religiositeit schalen (tabel 9.4A en 9.4B). De enkele duidelijke verbanden die wij aantreffen, zijn echter wél konform de hypothesen.

3) Ook uit de analyse van de aantallen 'ties' in de Rep-Grid (tabel 9.5) leiden wij af dat cognitieve differentiatie nauwelijks enige samenhang vertoont met

religieuze attitudenscores. De enige noemenswaardige uitzondering vormt de bevinding dat Fortmannkursisten die laag differentiëren op het religieuze domein - konform de hypothese - hoger scoren op de getuigenis schaal dan personen die hoog differentiëren op dit domein.

Samengevat: wij hebben in dit hoofdstuk nauwelijks enige aanwijzing gevonden dat er enigerlei samenhang zou bestaan tussen cognitieve differentiatie en religieuze attituden.

In hoofdstuk 3 hebben wij uitgebreid aandacht besteed aan de cognitieve persoonlijkheidskenmerken die volgens Batson aan het 'end'- 'quest' onderscheid ten grondslag zouden liggen. Wij hebben zijn hypothese dienaangaande belangwekkend genoeg geacht om er in onze empirische studies nadere aandacht aan te schenken. De konklusie die wij uit onze onderzoeken trekken, bevestigt ons reeds eerder uitgesproken vermoeden dat Batsons positieve konklusies niet zondermeer als definitief beschouwd mogen worden. Hoe plausibel de hypothese vanuit Batsons theoretische redeneringen ook moge zijn, een sluitend bewijs voor de veronderstelde samenhangen heeft hij naar onze mening niet geleverd, en hebben ook wij in onze studie niet aangetroffen. Het algemene beeld dat uit ons onderzoek resulteert, is dat de samenhangen tussen religieuze attituden en cognitieve differentiatie minimaal zijn - zij het dat deze minimale samenhangen wel telkens in de voorspelde richting zijn, namelijk negatieve samenhangen met religieuze steun en getuigenis en positieve samenhangen met vragende religiositeit. In vrijwel geen enkele onderzoeksgroep en op vrijwel geen enkele taak troffen wij echter op werkelijk overtuigende wijze samenhangen aan. Het beeld dat uit ons onderzoek resulteert is bijgevolg complex. Er schijnt enige samenhang te zijn tussen religieuze attituden en cognitieve variabelen (vooral op het religieuze domein), maar erg duidelijk is deze samenhang niet. De oorzaak daarvan kan gelegen zijn in onjuiste meetprocedures: wellicht zijn - ondanks onze positieve konklusies aan het slot van hoofdstuk 8 - onze schalen niet valide en betrouwbaar, en wellicht zijn onze metingen van cognitieve differentiatie niet korrekt geweest. Het eerste kan slechts vastgesteld worden door middel van vervolgonderzoek met de schalen, tegen het laatste pleit het feit dat wij gebruik gemaakt hebben van methodieken die nauw aansluiten bij aanvaarde procedures en dat wij wel degelijk in staat zijn geweest hoog en laag differentiërende personen op adekwate wijze van elkaar te onderscheiden.

De meest voor de hand liggende verklaring voor onze resultaten lijkt ons te zijn dat de samenhang tussen religieuze attituden en cognitieve variabelen inderdaad meer complex is dan wij op grond van Batsons theoretiseren veronderstelden. Bijvoorbeeld: wellicht gaat het in het geloof inderdaad meer om een 'logic of conviction' dan om een 'logic of rational certainty' (Fowler, 1981, 102-105), en is het religieuze 'overtuigings'-denken inderdaad van een andere aard dan het rationele denken dat in de cognitieve psychologie als objekt van studie centraal staat. Een dergelijk overtuigingslogika lijkt ons niet of nauwelijks in termen van cognitieve differentiatie, integratie, complexiteit, 'stijl', etc. gevat te kunnen worden. Wanneer deze logika van een andere aard en - zoals Fowler stelt - zelfs van

een andere orde is, dan dient zij vanuit een andere optiek en met andere criteria gemeten en beoordeeld te worden. In deze zin heeft wellicht Allport toch gelijk gehad met zijn aanvankelijke twijfels ten aanzien van de kognitieve benadering van het geloof: "religion always involves more than a man's cognitive processes; nevertheless, being a response of the total self, rational thought is not excluded" (Allport, 1961, 302).

In onze studie heeft de religieuze attitudentheorie van de Amerikaanse theoloog en psycholoog C.D. Batson centraal gestaan. Zijn 'means'-'end'-'quest' model vormt de basis waarop wij hebben voortgebouwd. Zoals wij in de inleiding op Deel I hebben aangeduid, luidde onze doelstelling te onderzoeken of dit model op psychologisch zinvolle en valide wijze mogelijkheden schept tot het onderscheiden van varianten van 'stabiele en georganiseerde gehelen van beweegredenen, etc. met betrekking tot [het individuele geloof]' (cf. de definitie van de religieuze attitude zoals gepresenteerd in hoofdstuk 1). Na afloop van de uitgevoerde conceptuele analyses luidt onze algemene konklusie enerzijds weliswaar dat dit naar onze mening inderdaad het geval is, maar dat wij anderzijds menen Batsons opvattingen niet ongewijzigd te kunnen overnemen. Naar onze mening moet Batsons modifikatie van Allports extrinsiek-intrinsiek typologie gewaardeerd worden als een lange tijd ontbeerde poging tot nadere analyse en psychologisch-theoretische verdieping van de varianten van 'subjektief' geloof. Wij hebben de kommotie die rond zijn model is ontstaan, geïnterpreteerd als blijk van een langdurige latente ontevredenheid met Allports theorie en begrippen. Het feit dat in Batsons eigen model minstens net zo grote vaagheden en ambivalenties bespeurd kunnen worden als in Allports typologie, doet naar onze mening aan zijn pogen als zodanig niets af. De interne spanningen in het model lijken ons voort te komen uit de variatie in theoretische achtergronden van waaruit Batson zijn theorie afleidde.

Wij hebben getoond dat Batson zich theoretisch baseert op een drietal invalshoeken, namelijk a) een inhoudelijk-theologische afleiding in termen van "true Christianity", b) een cognitief psychologische afleiding in termen van een creatieve of non-creatieve omgang met de religieuze ervaring, en c) een persoonlijkheidstheoretische afleiding in termen van operationele kritiek op de extrinsiek-intrinsiek typologie van Allport en diens operationalisatie daarvan in de ROS (Allport & Ross, 1967).

Eerstgenoemde invalshoek hebben wij bekritiseerd als zijnde irrelevant - zo niet gevaarlijk - voor een psychologische analyse van religieuze attitudes. Religieuze attitudentheorieën dienen naar onze mening niet gebaseerd te zijn op inhoudelijk-theologische ideeën en criteria met betrekking tot de waarheid of onwaarheid van specifieke geloofsopvattingen, maar op structureel-psychologische verschillen tussen varianten van individueel geloof. Wij hebben met instemming Sanford (in Adorno et al., 1950) geciteerd, die van mening was dat psychologisch bezien niet belangrijk is *wat* men gelooft maar *hoe* men gelooft. In de religieuze attitudespsychologie gaat het om de vraag of wij op psychologisch adequate wijze (i.e. met behulp van structureel-psychologische criteria) verschillende varianten van subjektief geloof kunnen onderscheiden. Wanneer wij er in geslaagd zijn zulke varianten te

onderscheiden, is het vervolgens aan de theologen en godsdienstfilosofen om normatief uit te maken welke variant inhoudelijk het meest aansluit bij de specifieke leerstellingen die voortkomen uit de in hun godsdienst gepropageerde waarden en waarheden (cf. Smart, 1983, 34-36). De psycholoog zelf staat daar buitenspel, want is op dit terrein niet uit hoofde van zijn discipline deskundig: wat al dan niet 'waarachtig Christendom' is, is immers geen psychologische vraag. Een kontaminatie van theologisch en psychologisch denken zoals wij die bij Batson overduidelijk meenden aan te treffen (maar die hij zelf steeds stiller ging ontkennen), leidt naar onze mening op termijn onvermijdelijk tot een van de beide resultaten waarvoor Mooren (1989, 19-20) zo nadrukkelijk waarschuwt. Wanneer de wetenschappelijke (godsdienstpsychologische) theorie samenvalt met haar objekt (de levensbeschouwing), leidt dit tot radikaal psychologisch reduktionisme van de godsdienst danwel tot verlies van wetenschappelijkheid van de psychologie. Wij hebben de zogenaamde 'quest is best' discussie gehanteerd als illustratie daarvan: naar onze mening is deze discussie primair theologisch van aard, ook al wordt zij gevoerd in psychologische termen. In dit verband hebben wij onder andere verwezen naar Batsons 'a-metafysische' interpretatie van het transcendentie-begrip. Niet een buitenwereldlijke "God als oergrond van mijn bestaan" (Rümke, 1939) maar 'de mens als zingever aan zijn bestaan' - als zoekter naar de "nature of all things" (Allport, 1950) - is objekt van Batson godsdienstpsychologie. Het is naar onze mening dit uitgangspunt dat Hood & Morris (1985) aan de kaak stellen wanneer zij Batson tot ideaaltypische representant verklaren van de moderne godsdienstpsychologen die volgens hen werken vanuit een negatief vooroordeel ten aanzien van een overtuigd geloof ("a curious set of biases against any strong faith commitments, especially more fundamental commitments"). Hood & Morris hebben naar onze mening in die zin gelijk dat zij terecht wijzen op een bepaalde tendens binnen de moderne godsdienstpsychologie, maar wij zijn het niet eens met het feit dat zij Batson tot representant bij uitstek daarvan verklaren, noch met hun diskwalifikatie van deze tendens als noodzakelijkerwijs gebaseerd op een vooroordeel. Wat het eerste betreft: Batsons hoge achting voor een overtuigd geloof blijkt onmiskenbaar uit zijn - wat wij genoemd hebben - 'psycho-theologisch' denken (Darley & Batson, 1973) en uit zijn streven naar een zinvolle religieuze ontwikkelingstheorie (Batson, 1971). Wat het tweede betreft: het zijn naar onze mening juist degenen die voorzichtig tussen Moorens Scylla en Charybdis proberen door te varen die wel als laatste van een vooroordeel beschuldigd mogen worden. Hood & Morris doen deze kollega's onrecht wanneer zij hun psychologische opvattingen, theorieën en empirische studies apriori diskwalificeren op theologische gronden. De felheid waarmee de discussie over de *theologische validiteit* van het 'end'-quest onderscheid gevoerd wordt, heeft bovendien een voor de godsdienstpsychologie meer relevante discussie verhinderd, namelijk de discussie over de *psychologische validiteit* van Batsons onderscheidingen.

Batsons beide overige invalshoeken (de kognitief psychologische en de persoonlijkheidstheoretische) hebben wij in onze studie uitvoerig aan de orde

gesteld. In Deel I hebben wij niet alleen Batsons theorie uitvoerig inhoudelijk geanalyseerd, maar ook Allports opvattingen. Wij hebben getoond dat het extrinsiek-intrinsiek onderscheid minder inzichtelijk is dan te wensen ware. Wij hebben Weima's (1984) kryptische - maar in de grond genomen niet onjuiste - definitie van de intrinsieke religiositeit daarvoor als voorbeeld gesteld: "het eindpunt van een ontwikkelingsproces dat nooit als afgesloten kan worden beschouwd". Op grond van de in deze definitie uitgedrukte paradoxaliteit van het begrip hebben wij ons moeite getroost te achterhalen wat, in Allports opvatting, vanuit psychologisch oogpunt de kern vormt van de verschillen tussen intrinsieke en extrinsieke religiositeit. Daartoe hebben wij een 'exegese' gepleegd op Allports 'verzamelde werken' voor zover deze betrekking hebben op het 'subjektief geloof' en hebben wij diens religieuze attitudentheorie geplaatst tegen de achtergrond van zijn persoonlijkheidstheorie. Vervolgens hebben wij Batsons model in dit licht geanalyseerd. Daarbij zijn wij tot de konklusie gekomen dat diens onderscheid tussen de 'end' en de 'quest' oriëntaties een waardevolle nuancering van Allports opvattingen inhoudt, maar dat de conceptuele scheidslijnen tussen deze varianten anders getrokken moeten worden. De kern van het 'end'-'quest' onderscheid is psychologisch gezien naar onze mening niet zozeer gelegen in een al dan niet creatieve omgang met de religieuze ervaring, maar in het samenvallen (in de 'end' houding) van de persoonlijk ervaren waarheid met de in de traditie van de religieuze referentiegroep gevormde waarheid enerzijds, en in het vrijzwevend-reflexieve karakter van de 'quest' houding anderzijds. De meest bondige formulering van dit verschil menen wij te hebben aangetroffen bij Struyker-Boudiers (1978) analyse van de religie als antwoord- danwel als vraagstelsel.

Deel II van onze studie hebben wij gewijd aan de konstruktie en validering van een vragenlijst waarmee de verschillende religieuze attitudes kunnen worden vastgesteld zoals wij die naar aanleiding van onze analyses van het werk van Allport en Batson conceptueel definieerden. In de *religieuze steun schaal*, die bedoeld is als operationalisatie van de extrinsieke ('means') religiositeit, ligt een nadruk op de positieve psychische aspecten van het geloof: steun, troost en gemoedsrust. In de *religieuze getuigenis schaal* is de kern van onze interpretatie van de 'end' religiositeit geoperationaliseerd: de bereidheid te getuigen van het eigen geloof, ondanks de eventuele negatieve maatschappelijke en sociale gevolgen die dat kan hebben. De *vragede religiositeit schaal* is de beoogde operationalisatie van de 'quest' houding zoals door ons geïnterpreteerd. In de schaal is het vrijzwevende, vragend-reflexieve karakter van de 'quest' religiositeit geoperationaliseerd dat naar onze mening de kern van deze religieuze attitude vormt. Tenslotte hebben wij een *nonreligiositeit schaal* ontworpen, waarin een nadruk ligt niet op militante anti-religiositeit maar op religieuze desinteresses en op de afwezigheid van religieuze ervaringen.

Wij hopen in de verschillende hoofdstukken van Deel II voldoende "circumstantial evidence" (Nunnally, 1978, 109) te hebben aangedragen voor onze konklusie dat de ontworpen schalen valide en betrouwbare metingen vormen van de begrippen zoals door ons opgevat.

Batsons cognitief psychologische afleiding van het 'end'-'quest' onderscheid hebben wij eveneens in Deel I uitvoerig aan de orde gesteld, en hebben wij in hoofdstuk 9 getoetst. Wij hebben Batsons (1971) voorkeur voor een cognitief religieus ontwikkelingsmodel gekoppeld aan zijn afwijzing van het religiebegrip dat in de indertijd gangbare theorieën over geloofsontwikkeling gebruikelijk was. Wij hebben er in dit verband op gewezen dat de opkomst van cognitieve modellen binnen de godsdienstpsychologie (zie bijvoorbeeld Fowler, 1980 en 1981; Oser, 1980) parallel loopt aan de tendens religie psychologisch in toenemende mate te definiëren in termen van 'zingevingssysteem'. Van der Lans (1986b, 105) bijvoorbeeld typeert als volgt het uitgangspunt dat aan Fowlers benaderingswijze ten grondslag ligt: "Unter 'Glaube' subsummiert er alle Aktivitäten, mit denen der Mensch Einheit und Ordnung in seiner Welt zu schaffen versucht in Übereinstimmung mit seinen Ideen über die Wirklichkeit". Met andere woorden, 'geloven' wordt door Fowler opgevat als de menselijke akt ("der Mensch zu schaffen versucht") van zoeken naar zin. Het is in dit perspectief dat wij het door hem gemaakte onderscheid tussen "faith as a verb" (werkwoord) en "faith as a noun" (zelfstandig naamwoord) moeten interpreteren: "there is no convenient English term for denoting the *activity*, the *state of being*, or the *quality of participation* that is faith Here I shall ask you to begin to think of faith as *a way of knowing*. It may also help to think of faith as a way of *construing* or *interpreting* one's experience (....). Faith is that *knowing* or *construing* by which persons or communities recognize themselves as related to the ultimate conditions of their existence" (Fowler, 1974, 207; kursivering in origineel). Met de term 'faith' wordt volgens Fowler (1981, 92) datgene aangeduid dat "holds together those various interrelated dimensions of human knowing, valuing, committing and acting that must be considered together if we want to understand the making and maintaining of human meaning". Anders gezegd, gelovig-zijn is een manier van interpreteren en ordenen van de wereld, waarin aan de werkelijkheid betekenis wordt verleend in het perspectief van de grondvragen van ons bestaan. Geloof is vanuit een religieus perspectief betekenis geven aan de werkelijkheid - en is dus in essentie weliswaar een cognitieve activiteit, maar niet een rationeel-cognitieve activiteit. Geloof heeft immers niet alleen te maken met 'knowing', maar ook met 'valuing, committing and acting'. Hier ligt voor Fowler (1981, 102-105) het verschil tussen een rationeel-wetenschappelijk kennen en een overtuigd-gelovig kennen. Het wetenschappelijk kennen is rationeel en afstandelijk omdat het uitsluitend gebaseerd is op een rationele bewijsvoering ("logic of rational certainty"), die ten doel heeft objectieve waarheden te ontdekken. Een gelovig kennen gaat aan deze rationele logika niet voorbij, maar plaatst haar in een breder perspectief, namelijk in een perspectief dat gebaseerd is op een overtuigingslogika ("logic of conviction"). In het geloof speelt immers niet alleen de ratio een rol, maar ook de passie ("passionality") en de emotie, die voortkomen uit het feit dat het geloof aan de persoonlijke identiteit raakt. In het geloof gaat het niet om *objectieve* waarheden, maar om *subjectieve* waarheden die leiden tot een "extension, modification, or reconstitution" van het kennend subjekt. Met andere woorden, gelovig kennen leidt niet zozeer tot een objectief inzicht in

de werkelijkheid maar konstitueert de kenner subjektief als persoon.

In tegenstelling tot de Engelse taal kennen wij in het Nederlands wél het onderscheid tussen 'geloof' als zelfstandig naamwoord en 'geloven' als werkwoord, maar dat maakt de door Fowler aangesneden problematiek voor ons niet geheel irrelevant. Immers ook in het Engels kent men wel degelijk een vergelijkbaar onderscheid, namelijk dat tussen 'faith' en '(to) believe'. Op dit onderscheid gaat Batson (1971, 56-60) nader in wanneer hij kritiek uitoefent op Goldmans cognitief model van religieuze ontwikkeling. Hij is het niet eens met Goldmans stelling dat "religious thinking is no different in mode and method from non-religious thinking" (Goldman, 1965 zoals geciteerd door Batson, 1971, 56). Volgens Batson is er wel degelijk een fundamenteel verschil: niet-religieus denken ('to believe') is gericht op "insight into", terwijl religieus denken ('faith') gericht is op "evocation of the experience". In dit verband verwijst hij naar Kierkegaard ('subjective' versus 'objective knowing') en naar Godin ('symbolic' versus 'conceptual comprehension'). Hij komt tot de konklusie dat 'belief' een "cognitive, rational understanding" is en 'faith' een "life-transforming commitment".

In wezen komt Batsons redenering volledig overeen met Fowlers opvattingen: in het geloof gaat het niet zozeer om een objectief rationeel kennen maar om een subjektief overtuigings-kennen. Allport (1950, 85) verwees in dit verband reeds naar Newman ('certitude' versus 'certainty'; zie ook Vrooms, 1989, 39 verwijzing naar Newmans onderscheid tussen 'notional assent' en 'real assent': "begripsmatige kennis van horen zeggen of boekenwijsheid, en echte kennis op grond van persoonlijke ervaring"). Simon (1965) onderscheidt een 'objectieve' van een 'subjectieve' zekerheid. Geen van allen blijkt echter bijster origineel te zijn. Immers - om relatief dicht bij de huidige tijd en bij ons psychologisch huis te blijven - reeds James (1890, 221-222) onderscheidde een oppervlakkige, affectieve "knowledge by acquaintance" (het weten *dat* iets is) van een meer diepgaande rationele, conceptuele en abstracte "knowledge-about" (het weten *hoe* iets is). Eerstgenoemde is naar zijn mening weliswaar ondergeschikt aan de tweede (in die zin dat zij een eenvoudiger ["simpler" en "dumb"] manier van kennen representeert), maar is er anderzijds wel een noodzakelijke voorwaarde voor: een object dat wij niet eerst 'by acquaintance' kennen, kunnen wij nooit op een zodanige manier mentaal analyseren ("operate upon it with our thought") dat wij er een 'knowledge about' over verwerven - want wij weten dan niet eens dat het existeert. James betreft in deze redenering vervolgens het onderscheid tussen 'feeling' en 'thought': "through feelings we become acquainted with things, but only by our thoughts do we know about them". Met andere woorden, alleen een cognitieve verwerking van stimuli resulteert in een abstracte, conceptuele kennis omtrent die stimuli. Wanneer Pratt (1920, 400) echter deze opmerkingen van James' betreft op de godsdienst-psychologie, plaatst hij diens onderscheidingen in een geheel ander licht dan James zelf suggereert. Volgens Pratt is het namelijk met name de mystieke ervaring die niet een koele rationeel-conceptuele 'kennis over' genereert, maar een onmiddellijke, in de ervaring gegeven (en daardoor niet alleen affectief beladen maar ook een veel hogere werkelijkheidswaarde bezittende) 'kennis by acquaintance': "Conceptual, representative knowledge is always pointing

you elsewhere, it is always saying, Reality is not in me. Hence, think the mystics, it can never give complete satisfaction. It is only the beginning of one's search and can help one only a little way toward the Truth. Only in an immediate experience which stands for itself alone, can one find true reality; and most certainly of all, there alone can one find the ultimate Reality which is God" (Pratt, 1920, 401). Met andere woorden, is voor James de 'knowledge about' de hogere vorm van kennis, voor Pratt is de 'knowledge by acquaintance' dat, vooral wanneer het over de godsdienst (mystiek) gaat.

Het onderzoek naar de cognitieve grondslagen en korrelaten van religieuze attitudes wordt echter ten zeerste bemoeilijkt door dit door James, Allport, Pratt, Newman, Kierkegaard, Godin, Batson, Fowler, Simon en ongetwijfeld nog tal van anderen gemaakte onderscheid (Pratt verwijst bijvoorbeeld niet alleen naar de mystici, maar citeert ook Plotinus; Vroom, 1989, 39 verwijst naar Pascal: kennis van het hart en kennis van de rede; Ammerman, 1987, 217 duidt op het verschil tussen een Baconiaans en een Kantiaans denken). Wanneer immers de cognitieve psychologie wordt opgevat als de studie van "all the processes by which the sensory input is transformed, reduced, elaborated, stored, recovered, and used" (Neisser, 1967, 4), dan handelt deze psychologie van de informatieverwerking méér over de 'knowledge about' dan over de 'knowledge by acquaintance', en méér over de 'logic of rational certainty' (cf. Atneave's, 1959, definitie van informatie als "onzekerheidsreductie") dan over de 'logic of conviction'. In dat geval kan men zich echter afvragen of deze cognitieve psychologie voor de godsdienstpsychologie wel zo relevant is. Kreitler & Kreitler (1976, 37) beargumenteren dat "the core concepts of information theory, namely the number of alternatives, their respective probabilities, and their eventual reduction to bits of information, have far less psychological relevance than their actual meanings". Zij beschouwen het als een absurditeit (hún term; FD) om het aantal 'bits' stimulus-informatie op te vatten als identiek aan de psychologische betekenis van de stimulus: "at best, information and meaning - when stretched to their extremes - intersect to a marginal degree or bear tangential relations to each other. Cognition, however, is involved mainly with meaning and only minimally with information (Kreitler & Kreitler, 1976, 38-39). En ook Neisser (1967, 7) is van mening dat de cognitieve benaderingswijze die zich baseert op aantallen 'bits' stimulus-informatie niet vruchtbaar kan zijn: "I do not believe (.....) that this approach was or is a fruitful one. Attempts to quantify psychological processes in informational terms have usually led (.....) to the conclusion that the 'bit-rate' is not a relevant variable after all". Het komt ons voor dat deze kritiek op de cognitieve (informatieverwerkings-)psychologie - voor zover deze 'bit-rates' tot uitgangspunt neemt - in het bijzonder relevant is wanneer wij willen komen tot een cognitieve interpretatie van het persoonlijk geloof. In de godsdienst lijkt het immers inderdaad bij uitstek veel minder om een op rationaliteit gebaseerde onzekerheidsreductie te gaan dan om een op overtuigingslogika gebaseerde betekenis- en zingeving.

Bovenstaande beschouwingen kunnen wellicht verhelderen waarom wij - net als Batson & Raynor Prince (1983) - in onze studie niet in staat zijn gebleken op werkelijk overtuigende wijze verbanden aan te wijzen tussen religieuze attituden en cognitieve persoonlijkheidskenmerken. Wij hebben het onderzoek van Batson & Raynor Prince bekritiseerd op methodische en theoretische gronden. Wij hebben ten eerste beargumenteerd dat zij op onverantwoorde wijze uit hun korrelatieve analyses conclusies trekken die zulke analyses niet toelaten, en wij hebben ten tweede beargumenteerd dat zij naar onze mening van een onjuiste cognitief psychologische invalshoek zijn uitgegaan omdat zij zich baseerden op de cognitieve complexiteitstheorie van Schroder, Driver & Streufert (1967) waarin een nadruk ligt op de integratie-aspekten van cognitieve complexiteit. Wat dit laatste betreft komt de kern van onze kritiek neer op twee punten: a) wanneer men zich richt op de integratie van het cognitief systeem is het niet mogelijk te achterhalen of aan deze integratie wel een differentiatie is voorafgegaan, b) in de meting van cognitieve integratie met behulp van de Paragraph Completion Test vindt al snel een kontaminatie plaats van inhoudelijke met structurele analyses (Greif & Seiler, 1973; Seiler, 1973). Wij hebben met name dit laatste benadrukt, aangezien naar onze mening ook in Batsons religieuze attitudentheorie een dergelijke kontaminatie van inhoudelijk-theologisch en structureel-psychologisch denken heeft plaatsgevonden.

De kern van de hypothesen van Batson & Raynor Prince hebben wij echter waardevol genoeg geacht om er in onze empirische studies nadere aandacht aan te schenken. Wij hebben - in hoofdstuk 9 - in zekere zin een replikatie van hun onderzoek uitgevoerd, met dien verstande echter dat wij de beide centrale variabelen in hun onderzoek (religieuze attituden en cognitieve complexiteit) anders geïnterpreteerd en geoperationaliseerd hebben. Wat betreft religieuze attituden zijn wij niet uitgegaan van Batsons oorspronkelijke 'means'-end'-quest' model maar van onze herinterpretatie (en heroperationalisatie) daarvan. Wat betreft cognitieve complexiteit hebben wij ons op het standpunt gesteld dat wij een benadering in termen van cognitieve differentiatie (gebaseerd op Kelly's Personal Construct theorie) meer adequaat achten.

Het resultaat van onze studie is echter dat wij er evenmin in zijn geslaagd op overtuigende wijze aan te tonen dat varianten van religieuze attituden samenhangen met - laat staan voortkomen uit - cognitieve persoonlijkheidsverschillen. De verklaring daarvoor moet naar onze mening gezocht worden in de nadruk die niet alleen in de integratieve complexiteitstheorieën maar ook in de cognitieve differentiatietheorieën impliciet ligt op de rationele logika als basis voor het denken, terwijl daarentegen in de godsdienstigheid een overtuigingslogika centraal staat. Dit houdt geenszins noodzakelijkerwijs in dat de godsdienst niet vanuit een cognitieve optiek bestudeerd kan worden, maar betekent wel dat de momenteel in de cognitieve psychologie gangbare optieken niet zondermeer en ongewijzigd toepasbaar lijken te zijn binnen de godsdienstpsychologie.

Het komt ons dan ook voor dat met betrekking tot de cognitieve grondslagen en korrelaten van religieuze attituden het laatste woord nog niet

gesproken is. Niet alleen omdat er nog een grote mate van onduidelijkheid heerst hieromtrent, maar vooral ook omdat het een bijzonder belangwekkende problematiek betreft. De cognitieve psychologie hoeft immers niet persé in rationele informatietheoretische termen te worden opgevat, maar kan net zo goed - in navolging van Kreidler & Kreidler (1976) - begrepen worden als de psychologie van de individuele betekenisverlening, waarin een overtuigingslogika centraal staat. In dat geval is ze naar onze mening wél van bijzonder belang voor de godsdienstpsychologie. Allport lijkt dit in zijn latere jaren goed te hebben gevoeld. Hij meende weliswaar dat de cognitieve psychologie de godsdienstpsychologie het een en ander te bieden heeft, maar hij was er net zozeer van overtuigd dat een cognitieve benadering waarin een nadruk ligt op uitsluitend de rationaliteit, voor een psychologische analyse van het 'subjektieve' geloof niet voldoende kan zijn. Batson heeft deze intuïtie nader theoretisch uitgewerkt. Dat de richting waarin hij werkte om verscheidene redenen niet geheel geslaagd is, hopen wij te hebben aangetoond. Dit neemt echter niet weg dat Batson heeft gepoogd varianten van religieuze attitudes te analyseren vanuit aanvaarde algemeen-psychologische theoretische modellen. Op deze wijze heeft hij geprobeerd de positie van de godsdienstpsychologie binnen de psychologie te bepalen. Wij hebben gepoogd hem daarin na te volgen omdat wij menen dat de godsdienstpsychologie uitsluitend een recht van bestaan heeft als zij erkent een *psychologische* discipline te zijn - en dus wanneer zij zich in haar theorievorming baseert op algemene psychologische modellen, en wanneer zij in haar empirisch onderzoek daarvan gebruik maakt. Het is in deze zin dat wij ons aansluiten bij de opvatting van Van der Lans (1986a, 77) dat de godsdienstpsychologie "should take more distance from concrete, cultural-historical phenomena of religiosity and should define its object more in terms of general psychological structures and functions". Wij menen dan ook dat een verdere analyse van de cognitieve grondslagen en korrelaten van religieuze attitudes een zinvolle bijdrage kan leveren aan de versteviging van de psychologisch-theoretische fundamenteën van de godsdienstpsychologie als psychologische discipline. Alleen op deze fundamenteën immers kunnen de modellen gebouwd worden die een korrekte identifikatie van de psychologisch relevante aspecten van religieuze attitudes mogelijk maken. Want dat is waar het in de godsdienstpsychologie naar onze mening uiteindelijk om gaat: een analyse van het 'subjektieve' geloof vanuit aanvaarde psychologische theorievorming.

- Academy of Religion and Mental Health (1963) *Research in Religion and Health. Proceedings of the fifth Academy Symposium*. New York: Fordham University Press.
- Adorno, T.W.; Frenkel-Brunswick, E.; Levinson, D.J. & Sanford, R.N. (1950) *The authoritarian Personality*. New York: Norton.
- Åkerberg, H. (1988) Unendlichkeitsmystik und Persönlichkeitsmystik. Zur Beleuchtung von Prämissen und Möglichkeiten in der Mystikdistinktion Nathan Söderbloms. *Archiv für Religionspsychologie*, 18, 77-113.
- Allen, R. & Spilka, B. (1967) Committed and consensual religion: a specification of religion-prejudice relationships. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 6, 191-206.
- Allport, G.W. (1935) Attitudes. In C. Murchison (ed.) *Handbook of social Psychology, Part II*. New York: Russel & Russel, Pp. 798-844 (XX druk, 1967).
- Allport, G.W. (1937) *Personality: A psychological Interpretation*. New York: Holt.
- Allport, G.W. (1950) *The Individual and his Religion*. New York: MacMillan (paperback editie 1960).
- Allport, G.W. (1954) *The Nature of Prejudice*. Reading: Addison-Wesley.
- Allport, G.W. (1955) *Becoming Basic Considerations for a Psychology of Personality*. New Haven: Yale University Press.
- Allport, G.W. (1958) What units shall we employ? In G. Lindzey (ed.) *Assessment of human Motives*. New York: Rinehart, Pp. 239-260 (herdruk in G.W. Allport, 1960, *Personality and social Encounter*. Boston: Beacon Press, Pp.111-129).
- Allport, G.W. (1960) Religion and prejudice. In G.W. Allport *Personality and social Encounter*. Boston: Beacon Press, Pp. 257-267.
- Allport, G.W. (1961) *Pattern and Growth in Personality*. New York: Holt, Rinehart & Winston.
- Allport, G.W. (1962a) Prejudice: is it societal or personal? *Journal of Social Issues*, 18, 120-134.
- Allport, G.W. (1962b) Behavioral science, religion and mental health. *Journal of Religion and Health*, 2, 187-198.
- Allport, G.W. (1964) Mental health: a generic attitude. *Journal of Religion and Health*, 4, 7-21.
- Allport, G.W. (1967) Autobiography. In E.G. Boring & G. Lindzey (eds.) *A History of Psychology in Autobiography, Volume V*. New York: Appleton-Century-Crofts, Pp. 1-25.
- Allport, G.W. (1966) Traits revisited. *American Psychologist*, 21, 1-10.
- Allport, G.W.; Gillespie, J. & Young, J. (1948) The religion of the post-war college student. *Journal of Psychology*, 25, 3-33.
- Allport, G.W. & Ross, J.M. (1967) Personal religious orientation and prejudice. *Journal of Personality and Social Psychology*, 5, 432-443.
- Allport, G.W.; Vernon, P.E. & Lindzey, G. (1960) *A Study of Values, third Edition*. Boston: Houghton (eerste uitgave: Allport, G.W. & Vernon, P.E., 1931).
- Allwin, D. (1973) Making inferences from attitude-behavior correlations. *Sociometry*, 36, 253-278.
- Ammerman, N.T. (1987) *Bible Believers. Fundamentalists in the Modern World*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Atneave, F. (1959) *Applications of Information Theory to Psychology*. New York: Holt-Dryden.
- Batson, C.D. (1971) *Creativity and religious Development: toward a structural-functional Psychology of Religion*. Niet gepubliceerde dissertatie Princeton Theological Seminary (Dissertation Abstracts, 1971, 2781-A).

- Batson, C.D. (1976) Religion as prosocial: agent or double agent? *Journal for the Scientific Study of Religion*, 15, 29-45.
- Batson, C.D.; Becker, J.C. & Clark, W.M. (1973) *Commitment without Ideology*. Philadelphia: Pilgrim Press.
- Batson, C.D.; Flink, C.; Schoenrade, P.; Fultz, J. & Pych, V. (1986) Religious orientation and overt versus covert racial prejudice. *Journal of Personality and Social Psychology*, 50, 175-181.
- Batson, C.D.; Naifeh, S. & Pate, S. (1978) Social desirability, religious orientation, and racial prejudice. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 17, 31-41.
- Batson, C.D. & Raynor Prince, L. (1983) Religious orientation and complexity of thought about existential concerns. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 22, 38-50.
- Batson, C.D. & Ventis, W.L. (1982) *The religious Experience. A social-psychological Perspective*. New York: Oxford University Press.
- Batson, C.D. & Ventis, W.L. (1985) Misconception of quest: a reply to Hood and Morris. *Review of Religious Research*, 26, 398-407.
- Berger, P.L. (1963) *Invitation to Sociology. A humanistic Perspective*. New York: Doubleday (Pelican paperback, 1966).
- Berger, P.L. & Luckmann, T. (1966) *The social Construction of Reality*. Garden City: Doubleday.
- Bieri, J. (1955) Cognitive complexity-simplicity and predictive behavior. *Journal of Abnormal and Social Psychology*, 51, 263-268.
- Bieri, J. (1961) Complexity-simplicity as a personality variable in cognitive and preferential behavior. In D.W. Fiske & S.R. Maddi (eds.) *Functions of varied Experience*. Homewood: Dorsey Press, Pp. 355-379.
- Bieri, J.; Atkins, A.; Briar, S.; Leaman, R.; Miller, H. & Tripodi, T. (1966) *Clinical and social Judgment: The Discrimination of behavioral Information*. New York: Wiley.
- Bieri, J. & Blacker, E. (1956) The generality of cognitive complexity in the perception of people and inkblots. *Journal of Abnormal and Social Psychology*, 53, 112-117.
- Bonarius, J. (1965) Research in the Personal Construct Theory of George A. Kelly: role construct repertory test and basic theory. In B.A. Maher (ed.) *Progress in experimental Personality Research, Volume II*. New York: Academic Press, Pp. 1-46.
- Bonarius, J. (1971) *Personal Construct Psychology and extreme Response Style*. Amsterdam: Swetz & Zeitlinger.
- Bonarius, J. (1980) *Persoonlijke Psychologie. Deel I: Inleiding in de Theorie en Praktijk van de Constructenpsychologie*. Deventer: Van Loghum Slaterus.
- Clayton, M.B. & Jackson, D.N. (1961) Equivalence range, acquiescence, and overgeneralization. *Educational and Psychological Measurement*, 21, 371-382.
- Darley, J. & Batson C.D. (1973) 'From Jerusalem to Jericho': a study of situational and dispositional variables in helping behavior. *Journal of Personality and Social Psychology*, 27, 100-108.
- Davidson, J. (1971) Religious belief as an independent variable. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 11, 65-75.
- Davidson, J. (1972) Patterns of belief at the denominational and congregational levels. *Review of Religious Research*, 13, 197-205
- Dekker, G. (1983) *Oude Wijn in nieuwe Zakken. Over de christelijke Godsdienst in de moderne Samenleving*. Baarn: Ten Have.

- Derks, F. (1988) Religieuze attitudes van bedevaartgangers. In M. van Uden & P. Post (red.) *Christelijke Bedevaarten. Op Weg naar Heil en Heling*. Nijmegen: Dekker & Van de Vegt, Pp. 171-188.
- Derks, F. & Lans, J.M. van der (1988) Die 'Religious Life Inventory': Probleme bei der Modifikation zur Erweiterung des Anwendungsbereichs. *Archiv für Religionspsychologie*, 18, 267-279.
- Dittes, J.E. (1969a) Secular religion: dilemma of churches and researchers. *Review of Religious Research*, 10, 65-81.
- Dittes, J.E. (1969b) Psychology of religion. In G. Lindzey & E. Aronson (eds.) *The Handbook of social Psychology*, (second edition) Volume V. Reading: Addison-Wesley, Pp.602-659.
- Dittes, J.E. (1970) Two issues in measuring religion. In M. Strommen (ed.) *Research on religious Development*. New York: Hawthorne, Pp. 78-107.
- Dittes, J.E. (1971) Typing the typologies. Some parallels in the career of church-sect and extrinsic-intrinsic. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 10, 375-383.
- Dobbelaere, K. (1982) Godsdienst, religie en zingevingssystemen. *Tijdschrift voor Sociologie*, 3, 25-43.
- Donahue, M. (1985) Intrinsic and extrinsic religiousness: a review and meta-analysis. *Journal of Personality and Social Psychology*, 42, 400-419.
- Duijker, H.; Palland, B. & Vuyk, R. (1968) *Leerboek der Psychologie*. Groningen: Wolters-Noordhoff.
- Evers, J. & Post, P. (1986) *Historisch Repertorium m.b.t. Wittem als Bedevaartsoord*. Heerlen: Hogeschool voor Theologie en Pastoraat.
- Falbo, T. & Shepperd, J.A. (1986) Self-righteousness: cognitive, power, and religious characteristics. *Journal of Research in Personality*, 20, 145-157.
- Feagin, J.R. (1964) Prejudice and religious types: a focused study of southern fundamentalists. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 4, 3-13.
- Fichter, J. (1954) *Social Relations in the urban Parish*. Chicago: University of Chicago Press.
- Finney, J.R. & Newton Malony, H. (1985) Means, end, and quest: a research note. *Review of Religious Research*, 26, 408-412.
- Fortmann, H. (1970) *Oosterse Renaissance. Kritische Reflecties op de Cultuur van nu*. Bilthoven: Ambo.
- Fortmann, H. (1972) *Heel de Mens. Reflecties over menselijke Mogelijkheden*. Bilthoven: Ambo.
- Fowler, J.W. (1974) Toward a developmental perspective on faith. *Religious Education*, 69, 207-219.
- Fowler, J.W. (1980) Faith and the structuring of meaning. In Chr. Brusselmans (ed.) *Toward moral and religious Maturity*. Morristown: Silver Burdett, Pp. 51-85.
- Fowler, J.W. (1981) *Stages of Faith*. San Francisco: Harper & Row.
- Funk, R.A. (1955) *A Survey of religious Attitudes and manifest Anxiety in a college Population*. Niet gepubliceerde dissertatie Purdue University.
- Funk, R.W. (1966) *Language, Hermeneutic, and Word of God*. New York: Harper & Row.
- Gardner, R.W. (1953) Cognitive styles in categorizing behavior. *Journal of Personality*, 22, 214-233.
- Gardner, R.W. & Schoen, R.A. (1962) Differentiation and abstraction in concept formation. *Psychological Monographs*, 76, 41; Whole No. 560 (herdrukt in P. Warr [ed.], 1970, *Psychology at work*. Hammondsworth: Penguin, Pp. 55-93).
- Geertz, Cl. (1966) Religion as a cultural system. In M. Banton (ed.) *Anthropological Approaches to the Study of Religion*. London: Tavistock, Pp. 1-46.
- Gennip, P.A. van (1973) *Het kwetsbare Midden. Persoon en Werk van Han Fortmann*. Bilthoven: Ambo.

- Glock, Ch. (1962) On the study of religious commitment. *Religious Education* (July-August; research supplement).
- Glock, Ch.; Ringer, B. & Babbie, E. (1968) *To comfort and to challenge*. Berkeley: University of California Press.
- Glock, Ch. & Stark, R. (1966) *Christian Beliefs and Anti-Semitism*. New York: Harper & Row.
- Goen, C.C. (1970) Fundamentalism in America. In P. Hammond & H. Johnson (eds.) *American Mosaic*. New York: Random House, Pp. 85-93.
- Goldman, R. (1965) *Readiness for Religion. a Basis for developmental religious Education*. New York: Seabury.
- Goldstein, K. & Scheerer, M. (1941) Abstract and concrete behavior: an experimental study with special tests. *Psychological Monographs*, 53, 2, Whole No. 239.
- Gorsuch, R L. (1984) Psychology of religion: philosophy or science? *Contemporary Psychology*, 29, 28.
- Gorsuch, R L. & McFarland, S G. (1972) Single vs. multiple-item scales for measuring religious values. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 11, 53-64.
- Gorsuch, R L. & Venable, G D. (1983) Development of an 'age-universal' I-E scale. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 22, 181-187.
- Greenwald, A G. (1975) Does the good Samaritan parable increase helping? A comment on Darley and Batson's no-effect conclusion. *Journal of Personality and Social Psychology*, 32, 578-583.
- Greif, S. & Seiler, Th.B. (1973) Testinstrumente zur Erfassung der kognitiven Strukturiertheit. In Th B. Seiler (red.) *Kognitive Strukturiertheit*. Köln: Kohlhammer, Pp. 70-83.
- Groenier, K H., Hofstee, W.; Kluiters, H. & Lutje Spelberg, H. (1973) Factoren in een eigenschappenlijst. *Nederlands Tijdschrift voor de Psychologie*, 28, 249-257.
- Groot, A D. de (1961) *Methodologie Grondslagen van Onderzoek en Denken in de Gedragswetenschappen*. Den Haag: Mouton.
- Hall, C.S. & Lindzey, G. (1970) *Theories of Personality, second Edition*. New York: Wiley.
- Hergenhahn, B R. (1980) *An Introduction to Theories of Personality*. Englewood Cliffs: Prentice Hall.
- Hermans, H J M. (1981) *Persoonlijkheid en Waardering Deel I: Organisatie en Ontwikkeling der Waardering*. Lisse: Swetz & Zeitlinger.
- Hilgard, E R. & Atkinson, R C. (1967) *Introduction to Psychology, fourth Edition*. New York: Harcourt, Brace & World.
- Hilty, D.M.; Morgan, R. & Hartman, W. (1985) A structural equation modeling analysis of the means, end and quest dimensions. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 24, 424-436.
- Hoffer, E. (1951) *The True Believer*. New York: Harper.
- Hofstee, W K.B.; Brokken, F. & Land, H. (1981) Constructie van een Standaard-Persoonlijkeits-Eigenschappen-Lijst (SPEL). *Nederlands Tijdschrift voor de Psychologie*, 36, 443-452.
- Hoge, D R. (1972) A validated intrinsic religious motivation scale. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 11, 369-376.
- Holm, N.G. (1982) Mysticism and intense experiences. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 21, 268-276.
- Hood, R.W. (1975) The construction and preliminary validation of a measure of reported mystical experience. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 14, 29-41.
- Hood, R.W. (1978) The usefulness of the indiscriminate pro and anti categories of religious orientation. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 17, 419-431.
- Hood, R.W. (1985) The conceptualization of religious purity in Allport's typology. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 24, 413-417.

- Hood, R W. & Morris, R J (1985) Conceptualization of quest: A critical rejoinder to Batson. *Review of Religious Research*, 26, 391-397.
- Hunt, J. McV (1963) Motivation inherent in information processing and action. In O.J. Harvey (ed.) *Motivation and social Interaction; Cognitive Determinants*. New York: Ronald, Pp. 35-94.
- Hunt, R.A. (1972) Mythological-symbolic religious commitment: the LAM scales. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 10, 42-52.
- Hunt, R.A. & King, M B. (1971) The intrinsic-extrinsic concept. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 10, 339-356.
- Iterson, A. van (1988) Van Saulus naar Paulus. *Vrij Nederland*, boekenbijlage 24 december, Pag. 19.
- James, W. (1890) *The Principles of Psychology, Volume I*. London: MacMillan & Co.
- James, W. (1902) *The Varieties of religious Experience*. New York: Longmans-Green.
- Jaspars, J. (1966) *On social Perception*. Leiden: Lectura.
- Kahoe, R. (1985) The development of intrinsic and extrinsic religious orientations. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 24, 408-412.
- Kahoe, R. & Meadow, M. (1981) A developmental perspective on religious orientation dimensions. *Journal of Religion and Health*, 20, 8-17.
- Kelly, G.A. (1955) *The Psychology of personal Constructs*. New York: Norton.
- Kelly, G.A. (1977) The psychology of the unknown. In D. Bannister (ed.) *New Perspectives in Personal Construct Psychology*. London: Academic Press, Pp. 1-19.
- Kerlinger, F.N. (1969) *Foundations of behavioral Research. Educational and psychological Inquiry*. London: Holt, Rinehart & Winston.
- Kojetin, B A ; McIntosh, D N , Bridges, R A & Spilka, B (1987) Quest: constructive search or religious conflict? *Journal for the Scientific Study of Religion*, 26, 111-115.
- Kreitler, H. & Kreitler, S. (1976) *Cognitive Orientation and Behavior*. New York: Springer.
- Krippendorff, K. (1980) *Content Analysis. An Introduction to its Methodology*. Beverly Hills: Sage.
- Lammers, A. (1988) *Helden van het Geloof Amerika in de Greep van de Dominees*. Amsterdam: Uitgeverij Balans.
- Lans, J M. van der (1980) *Religieuze Ervaring en Meditatie*. Deventer: Van Loghum Slaterus.
- Lans, J.M. van der (1986a) Two opposed viewpoints concerning the object of the psychology of religion. Introduction by J.M. van der Lans. In J.A. van Belzen & J.M. van der Lans (eds.) *Current Issues in the Psychology of Religion Proceedings of the third Symposium on the Psychology of Religion in Europe* Amsterdam: Rodopi, Pp. 76-81.
- Lans, J.M. van der (1986b) Kritische Bemerkungen zu Fowlers Modell der Glaubensentwicklung. In H.-J. Fraas & H.-G. Heimbrock (red.) *Religiöse Erziehung und Glaubensentwicklung Zur Auseinandersetzung mit der kognitiven Psychologie*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, Pp.103-119.
- Loder, J E (1980) Negation and transformation: a study in theology and human development. In Chr. Brusselmans (ed.) *Toward moral and religious Maturity*. Morristown: Silver Burdett, Pp. 165-192.
- Lenski, G. (1961) *The Religious Factor. A Sociologist's Inquiry*. New York: Doubleday (paperback edition, 1963).
- Mannheim, K. (1964) *Wissensoziologie Auswahl aus dem Werk*. Berlin-Neuwied: Luchterhand.
- Mauss, A (1969) Dimensions of religious defection. *Review of Religious Research*, 10, 128-135.

- McConnell, Th (1971) *The Shattered Self The psychological and religious Search for Selfhood*. Philadelphia: Pilgrim Press.
- Meinhold, M. (1973) Probleme der Bereichsspezifizität kognitiver Strukturiertheit. In Th.B. Seiler (red.) *Kognitive Strukturiertheit*. Köln: Kohlhammer, Pp. 84-94
- Messick, S. & Kogan, N. (1963) Differentiation and compartmentalization in object-sorting measures of cognitive style. *Perceptual and Motor Skills*, 16, 47-51.
- Meulen, R H.J. ter (1988) *Ziel en Zaligheid De Receptie van de Psychologie en van de Psychoanalyse onder de Katholieken in Nederland 1900-1965*. Nijmegen-Baarn: Katholiek Studie Centrum, Ambo.
- Mooren, J.H.M. (1989) *Geestelijke Verzorging en Psychotherapie*. Baarn: Ambo (tweede serie Geestelijke Volksgezondheid, nummer 2-35).
- Munckhof, M. van den (1988) *Ousers Stadiamodel van religieuze Ontwikkeling - een theoretische en empirische Verkenning*. Niet gepubliceerde doktoraalskriptie, Psychologisch Laboratorium Nijmegen.
- Murray, E. (1964) *Motivation and Emotion*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- Neisser, U (1967) *Cognitive Psychology*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- Nepveu, R M. (1984) *Welke Kerk is dat? Kennismaking met de Kerken en Kerkgenootschappen in Nederland*. Ede: Zomer & Keuning.
- New-age (1989) *Religieuze Bewegingen in Nederland*, 18 (themanummer).
- Nunnally, J.C. (1978) *Psychometric Theory, second Edition*. New York: McGraw-Hill.
- Oosterwijk, J ; Hensgens, L.; Pieper, J. & Uden, M van (1986) *Rapport Bedevaart-onderzoek Witten*. Heerlen. Hogeschool voor Theologie en Pastoraat.
- Oosterwijk, J ; Hoenkamp-Bisschops, A.; Pieper, J. & Uden, M. van (1987) *Steun en Ontmoeting Een Onderzoek onder Bedevaartangers naar Lourdes*. Heerlen. Hogeschool voor Theologie en Pastoraat.
- Oser, F. (1980) Stages of religious judgment. In Chr. Brusselmans (ed.) *Toward moral and religious Maturity*. Morristown: Silver Burdett Co., Pp. 277-315.
- Oskamp, S (1977) *Attitudes and Opinions*. Englewood Cliffs: Prentice Hall
- Paloutzian, R. (1983) *Invitation to the Psychology of Religion*. Glenview: Scott, Foresmann & Co.
- Pieper, J.; Oosterwijk, J. & Uden, M van (1988) Bedevaart: steun en ontmoeting. Over een bedevaart naar Lourdes. In M. van Uden & P. Post (red.) *Christelijke Bedevaarten Op Weg naar Heil en Heling*. Nijmegen: Dekker & Van de Vegt, Pp. 159-170.
- Pratt, J.B. (1920) *The religious Consciousness A psychological Study*. New York: MacMillan Co
- Pruyser, P.W (1974) *Between Belief and Unbelief*. New York: Harper and Row (nederlandse vertaling, 1976, *Tussen Geloof en Ongeloof Een Psychologische Studie van de Twiifel*. Baarn. Ambo).
- Robertson, R. (1970) *The sociological Interpretation of Religion*. New York: Basil Blackwell.
- Rokcach, M. (1960) *The open and closed Mind*. New York: Basic Books.
- Rümke, H.C. (1939) *Karakter en Aanleg in verband met het Ongeloof*. Amsterdam: Ten Have (herdrukt in H.C. Rümke, 1985, *Karakter en Aanleg in verband met het Ongeloof, De Psychologie van de Twiifel*. Kampen: Kok-Agora, Pp. 40-105).
- Schelsky, H. (1965) Kann die 'Dauerreflektion' institutionalisiert werden? In H. Schelsky *Auf der Suche nach Wirklichkeit*. Dusseldorf: Eugen Diederichs Verlag, Pp. 250-275 (nederlandse vertaling in K. Dobbelaere & L. Laeyendecker [red.], 1974, *Godsdienst, Kerk en Samenleving*. Rotterdam. Universitaire Pers, Pp. 307-338).
- Schneider, C.E. (1979) Measuring cognitive complexity: developing reliability, validity, and norm tables for a personality instrument. *Educational and Psychological Measurement*, 39, 599-612.

- Schroder, H M; Driver, J.J. & Streufert, S. (1967) *Human Information Processing*. New York: Holt.
- Scott, W.A. (1962) Cognitive complexity and cognitive flexibility. *Sociometry*, 25, 405-414.
- Seaman, J. & Koenig, F. (1974) A comparison of measures of cognitive complexity. *Sociometry*, 37, 375-390.
- Seiler, Th B. (1973) Die Theorie der kognitiven Strukturiertheit von Harvey, Schroder und Mitarbeitern - Präsentation und Diskussion. In Th.B. Seiler (red.) *Kognitive Strukturiertheit*. Köln: Kohlhammer, Pp. 27-63.
- Selluz, C.; Jahoda, M.; Deutsch, M. & Cook, S.W. (1959) *Research Methods in social Relations, revised one-volume Edition*. New York: Holt, Rinehart & Winston.
- Shaw, M. & Wright, J. (1967) *Scales for the Measurement of Attitudes*. New York: McGraw-Hill.
- Simon, W B. (1965) The quest for subjective certainty. *Journal of Social Psychology*, 66, 171-185.
- Slik, F. van der (1987) Religieuze oriëntaties, een onderzoek onder nederlandse gelovigen. In *Religieuze oriëntaties en Pastoraat - Opstellen - Verslagen - Stellingen - Verhalen*. Tilburg: Stichting Theologische Faculteit, Pp. 31-45.
- Slik, F. van der (1988) Geïnternaliseerde en gesecculariseerde godsdienstigheid: een herwaardering van het concept 'mature religion'. In G. Bouritius; P. Claessens & F. van der Slik (red.) *Religieuze Ervaring, een veelvormig Perspectief op de Zin van het Bestaan*. Tilburg: Tilburg University Press, Pp. 1-18.
- Smart, N. (1983) *Worldviews Crosscultural Explorations of Human Beliefs*. New York: Charles Scribner's Sons.
- Spilka, B. (1970) Research on religious beliefs: a critical review. In M. Strommen (ed.) *Research on religious Development*. New York: Hawthorne, Pp. 485-520.
- Spilka, B, Kojetun, B. & McIntosh, D. (1985) Forms and measures of personal faith: questions, correlates, and distinctions. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 24, 437-442.
- Spilka, B.; Stout, L.; Minton, B & Sizemore, D. (1977) Death and personal faith: a psychometric investigation. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 16, 169-178.
- Stace, W.T. (1960) *Mysticism and Philosophy*. Philadelphia: Lippincott.
- Streufert, S. (1970) Complexity and complex decision making: convergences between differentiation and integration approaches to the prediction of task performance. *Journal of Experimental Social Psychology*, 6, 494-509.
- Streufert, S & Streufert, S. (1978) *Behavior in the complex Environment*. New York: Wiley.
- Strickland, B R. & Weddell, S.C. (1972) Religious orientation, racial prejudice, and dogmatism: a study of Baptists and Unitarians. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 11, 395-399.
- Struyker-Boudier, K. (1978) *Vragen staat vrij. Over Vragen in Denken, Helpen en Geloven*. Baarn: Ambo (tweede serie Geestelijke Volksgezondheid, nummer 2-13).
- Uden, M. van (1985) *Religie in de Crisis van de Rouw Een exploratief Onderzoek door middel van Diepte-interviews*. Nijmegen: Dekker & Van de Vegt.
- Uden, M. van & Pieper, J. (1988) Waarom ter bedevaart? Motievenonderzoek bij bedevaartgangers naar Wittem. In M. van Uden & P. Post (red.) *Christelijke Bedevaarten Op Weg naar Heil en Heling*. Nijmegen: Dekker & Van de Vegt, Pp. 145-158.
- Uleyn, A (1986) *Psycho-analytisch Lezen in de Bijbel*. Hilversum: Gooi & Suich.

- Vergote, A. (1986) Two opposed viewpoints concerning the object of the psychology of religion. Introduction by A. Vergote. In J.A. van Belzen & J.M. van der Lans (eds.) *Current Issues in the Psychology of Religion. Proceedings of the third Symposium on the Psychology of Religion in Europe*. Amsterdam: Rodopi, Pp. 67-75.
- Vernon, G.M. (1969) The religious "nones": a neglected category. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 7, 219-230.
- Visser, F. (1987a) *Logos en Mythos: een bruikbaar kader voor godsdienstpsychologisch Onderzoek?* Niet gepubliceerde doktoraalskriptie (Deel I), Psychologisch Laboratorium Nijmegen.
- Visser, F. (1987b) *Rapport Han Fortmann Centrum*. Niet gepubliceerde doktoraalskriptie (Deel II), Psychologisch Laboratorium Nijmegen.
- Vroom, H.M. (1989) Contextualiteit en criteria voor goed christelijk geloof. In J. Tennekes & H.M. Vroom (red.) *Contextualiteit en Christelijk Geloof*. Kampen: Kok, Pp. 32-50.
- Weima, J. (1981) *Reiken naar Oneindigheid. Inleiding in de Psychologie van de religieuze Ervaring*. Baarn: Ambo.
- Weima, J. (1984) Researchproblemen rond het begrip 'intrinsieke religiositeit'. In J.M. van der Lans (red.) *Spiritualiteit. Sociaalwetenschappelijke en theologische Beschouwingen*. Baarn: Ambo, Pp. 99-112.
- Weima, J. (1986) Batson's three-dimensional model of religious orientations. Some critical notes and a partial replication. In J.A. van Belzen & J.M. van der Lans (eds.) *Current Issues in the Psychology of Religion. Proceedings of the third Symposium on the Psychology of Religion in Europe*. Amsterdam: Rodopi, Pp. 215-224.
- Weima, J. (1987) Religieuze oriëntaties, een godsdienstpsychologische verhandeling. In *Religieuze oriëntaties en Pastoraat - Opstellen - Verslagen - Stellingen - Verhalen*. Tilburg: Stichting Theologische Faculteit, Pp. 13-30.
- Weima, J. (1989) *De Religie, de Mens en de geseculariseerde Samenleving*. Kampen: Kok-Agora.
- Wicker, A. (1969) Attitudes versus actions: the relationship of verbal and overt behavioral responses to attitude objects. *Journal of Social Issues*, 25, 41-78.
- Wilson, W.C. (1960) Extrinsic religious values and prejudice. *Journal of Abnormal and Social Psychology*, 60, 286-288.
- Wyer, R.S. (1964) Assessment and correlates of cognitive differentiation and integration. *Journal of Personality*, 32, 495-509.

Central topic of the present study is the means, end, and quest model of religious attitudes as developed by the theologian and psychologist C. Daniel Batson (Batson, 1976; Batson & Ventis, 1982). The purpose of the present study is to investigate whether this model offers a fruitful opportunity to differentiate variants of 'subjective religion' from a psychological perspective (religious attitudes). From the conceptual analyses as presented in Part I, we conclude that the differentiation of means, end, and quest orientations is indeed psychologically meaningful and valid, but that the model needs to be revised because the psychological differences between the orientations are not the same as between the ones originally formulated by C.D. Batson. However, even though in our view the Batsonian concepts need to be reinterpreted and reformulated, our conclusion is that his modification of the Allportian extrinsic-intrinsic model (Allport, 1960; Allport & Ross, 1967) must be positively valued as a long due attempt to deepen our psychological theoretical understanding of variations in subjective religion. In our interpretation the upheaval caused by the publication of Batson's ideas (Batson & Ventis, 1982) must be viewed as the result of a long lasting but latent discontent of many psychologists of religion with the ambivalences of the Allportian theory and concepts. The fact that the Batsonian model is at least as vague and ambivalent as the original Allportian one fuels the so-called 'quest is best' discussion, but this in itself does not disqualify Batson's inspirations nor does it devalue his attempts to create a new psychology of religious attitudes. It is our interpretation that the internal contradictions of the Batsonian model are caused by variations in the theoretical backgrounds on which it is based.

The theoretical foundations of the means-end-quest model are three-fold: 1) a theological theory of 'true' Christianity in terms of the 'doctrinal' Jesus versus the 'experienced' Jesus (Batson, Beker & Clark, 1973), 2) a cognitive psychological theory of creative versus non-creative religious experience (Batson, 1971), and 3) a personality psychological and operational critique of the extrinsic-intrinsic typology and Allport's operationalization thereof (the Religious Orientations Scale; Allport & Ross, 1967) in terms of the non-validity of the ROS-intrinsic scale (Batson & Ventis, 1982).

In Part I of our study we criticized the theological foundation of the Batsonian model as being irrelevant - if not fundamentally misleading - for a psychological analysis of religious attitudes. In our opinion, psychological theories of religious attitudes must not be based on theological ideas and criteria concerning the truth or falseness of specific religious beliefs in terms of their content. Any theory of religious attitudes must be based on structural-psychological differences between variants of subjective religion. It is with approval that we quoted Sanford's paradigmatic statement (in Adorno et al., 1950) that from a social scientific point of view it is irrelevant to know *what* a person believes, while it is of extreme importance to know *how* he or she believes. The crux of the psychology of religious attitudes is not whether we are able to differentiate variants of subjective religion by means of *theological* criteria (content; *what*) but whether we are able to differentiate such variants

by means of *psychological* criteria (structural; *how*). If - and when - we have differentiated a smaller or larger number of religious attitudes on psychological grounds, it is up to the theologians (and philosophers of religion) to normatively decide which of these variants is 'best' in terms of the beliefs, truths, and values formulated in the religious tradition from which they work (Smart, 1983, 34-36). The psychologist must be careful not to intervene in this theological discussion because, being a psychologists, he has not necessarily the expertise to engage in any theological debate: what is or what is not 'true' Christianity is definitely not a psychological question but a theological (or perhaps a philosophical) one. Any contamination of psychological and theological thinking - as doubtlessly present in Batson's theorizing - must, in our opinion, necessarily lead to one of the two results for which Mooren (1989, 19-20) explicitly warns us. Whenever a scientific psychological theory of religion becomes identical with its object (religion itself), the outcome is either a radical psychological reductionism of the latter or a loss of scientific status and rigour of the former. In chapter 3 we presented the 'quest is best' polemic (Hood & Morris, 1985; Batson & Ventis, 1985) as an example of this process: in our view, this debate is primarily theological in nature, even though the arguments are formulated in psychological terminology.

It is in this context that we pointed at Batson's "a-metaphysical" interpretation of transcendence (Batson, Beker & Clark, 1973, 60). The object of Batson's psychology of religion is not the revelation of a metaphysically transcendental God, but man as the creature that gives meaning to his life - man as the one who is in search of "the nature of all things" (Allport, 1950) including God's nature, and who as such creates religion himself. In our view, it is this paradigm which is criticized by Hood & Morris (1985, 395) when they declare Batson to be the ideal-typical representative of those modern psychologists of religion whose scientific work is based on a prejudice against devout religious commitment (a "curious set of biases against any strong faith commitments, especially more fundamental commitments"). It seems to us that Hood & Morris' observation is correct in so far as they point at a certain - and indeed relatively recent - trend in modern psychology of religion that aims at 'psychologizing' the discipline, but we do not agree with their conclusion. We believe that Batson is not the representative *par excellence* of this trend, nor can we agree with their disqualification of this psychology of religion as being prejudiced. First, Batson's deep respect for any strong faith commitment is shown by his - what we have called - "psycho-theological" theorizing (Darley & Batson, 1973) as well as by his attempt to formulate an adequate and valid theory of religious development (Batson, 1971). Second, in our opinion those psychologists of religion who carefully try to sail between Mooren's Scylla and Charybdis should be the last to be accused of being prejudiced. Hood & Morris' devaluation does not do justice to these scientists when they *a priori* on theological grounds disqualify psychological opinions, theories and (empirical) studies of these colleagues. Moreover, it seems to us that the polemics about the *theological validity* of the conceptual differences between the end and quest orientations have unnecessarily frustrated a discussion of

far greater importance and relevance for the psychology of religion: namely a discussion about the *psychological validity* of the Batsonian model.

Both the other foundations of Batson's theorizing (i.e. the cognitive and personality psychological ones) have been extensively discussed, analyzed and tested in our study. In Part I the Allportian model (chapter 2) as well as Batson's modifications thereof (chapter 3) are analyzed in detail. We have shown that the extrinsic-intrinsic dichotomy is not as clear-cut as one might wish. We presented Weima's cryptic - but in the end not incorrect - formulation of intrinsic religion as the best proof of our point. According to Weima (1984, 100) intrinsic religion is "the final product of a never-ending developmental process". The paradoxical nature of the concept, as expressed in Weima's interpretation, forms the basis for our conceptual analyses which aim at discovering the nucleus of the differences between extrinsic and intrinsic religion in psychological terms. In order to achieve this objective, we performed an exegesis of Allport's 'complete works' (as far as they are concerned with religious attitudes) and placed his theory of religious attitudes against the background of his theory of personality, in which the notion of "(proprie) functional autonomy" is the central concept. Subsequently, we analyzed the Batsonian model in these same terms. Our conclusion from these conceptual analyses is that Batson's means-end-quest model must indeed be viewed as an important modification of the Allportian dichotomy (more specific, that the specification of the end and quest orientations is a valid differentiation within the concept of intrinsic religion), but that the conceptual differences between these orientations need to be reformulated in more strictly psychological terms. The nucleus of the psychological differences between the end and quest orientations is not the absence or presence of a creative way of dealing with religious experiences, but lies in the fact that in the end orientation the object of the personal experience is identical to the object of the meta-personal religious tradition (in Batsonian - Batson the Christian theologian - words: the 'experienced Jesus' is identical to the 'doctrinal Jesus'; the personally experienced truth is identical to the truth as formulated in one's religious tradition), while in the quest orientation both 'Jesuses' are not necessarily equivalent. The quest orientation is a non-doctrinal, free-floating (Mannheim, 1964: "frei-schwebend") and reflexive (Schelsky, 1965: "Dauer-reflektion") way of being religious. Struyker-Boudier's (1978) analysis of "religion as a system of answers" versus "religion as a system of questions" is the most comprehensive and succinct formulation of these differences between the end and quest orientations that we were able to find.

Part II of our study is devoted to the construction and validation of scales for the measurement of the religious attitudes as conceptualized in Part I. In the *Religieuze Steun Schaal*, which intends to be the operationalization of our interpretation of the extrinsic ('means') orientation, the emphasis is upon positive mental effects of faith: support, comfort and mental balance. In the *Getuigenis Schaal* the nucleus of our interpretation of the end orientation is operationalized: a willingness to bear witness of one's faith in spite of possible negative consequences in relational and/or social terms. The *Vragende Religiositeit Schaal* is the operationalization of our interpretation of

the quest orientation. In this scale the 'free-floating', 'questioning-reflexive' character of the quest orientation is operationalized, which seems to us to be the nucleus of the concept. Finally, we constructed a *Nonreligiousiteit Schaal*, in which the emphasis is not upon a militant anti-religiousness but upon a lack of interest in religious matters as well as on the absence of religious experiences. In the various chapters of Part II we hope to have presented sufficient "circumstantial evidence" (Nunnally, 1978, 109) of the content, predictive, discriminant and construct validity of the scales to justify our conclusion that they represent a valid and reliable operationalization of our interpretation of the concepts as presented in chapter 4.

Batsons cognitive psychological derivation of the differences between the end and quest orientations is analyzed in Part I (chapter 3) and tested in chapter 9. We related his preference for a cognitive model of religious development (Batson, 1971) to his rejection of the conceptual definitions of 'religion' in the theories of 'faith development' which were prevalent in the late sixties. In this context we also pointed at the interest in cognitive-structural models in the psychology of religion during the past two decades (e.g. Fowler, 1980 and 1981; Oser, 1980), which runs parallel to a tendency to define religion psychologically in terms of 'meaning-system'. According to Van der Lans (1986b, 105) the belief that faith is a human act makes up the basis of Fowler's theorizing: "Unter 'Glaube' subsummiert er alle Aktivitäten, mit denen der Mensch Einheit und Ordnung in seiner Welt zu schaffen versucht in Übereinstimmung mit seinen Ideen über die Wirklichkeit". It is from this perspective that we must interpret Fowler's (1974, 207) discussion of faith-as-a-verb versus faith-as-a-noun: "there is no convenient English term for denoting the *activity*, the *state of being*, or the *quality of participation* that is faith Here I shall ask you to begin thinking of faith as a *way of knowing*. It may also help to think of faith as a way of *construing* or *interpreting* one's experience Faith is that *knowing* or *construing* by which persons or communities recognize themselves as related to the ultimate conditions of their existence" (italics in original). According to Fowler (1981, 92) faith is what "holds together those various interrelated dimensions of human knowing, valuing, committing and acting that must be considered together if we want to understand the making and maintaining of human meaning". In other words, faith is the way of structuring and interpreting one's world in which this personal world is filled with meaning against the background of the ultimate questions of our existence. Faith is the human act of 'making sense' of the world from a religious point of view, which means that it is a cognitive activity but not a rational-cognitive one. For, faith is not only rational 'knowing', but also "valuing, committing and acting". In Fowler's theorizing (Fowler, 1981, 102-105) the fundamental difference exists between a knowing based on the "logic of rational certainty" and a knowing based on the "logic of conviction". Knowing-through-faith does not devalue the former, but places it in the wider perspective of the latter because faith is not only grounded in reason but also in passion and emotion. And as such, faith is related to personal identity. At the heart of faith lies not the quest for *objective Truth*, but the quest for *subjective truths* which

leads to "extension, modification, or reconstitution" of the knowing subject. The result of knowing-through-faith is not an objective understanding of reality, but rather the constitution of the personal identity of the knowing subject.

Basically, Batson's theorizing runs parallel to Fowler's ideas. According to Batson also, faith is not a matter of objective-rational knowledge but a matter of subjective-convictional knowledge. Allport (1950, 85) had the same idea when he referred to Newman ('certitude' versus 'certainty'; see also Vroom's, 1989, 39 reference to the differentiation which Newman made between 'notional assent' and 'real assent'). Simon (1965) makes a difference between 'objective' and 'subjective' certainty. However, none of these authors is really original. For example, James (1890, 221-222) already differentiated a superficial, affective "knowledge by acquaintance" (knowing *that* something is) from a rational, conceptual and abstract "knowledge-about" (knowing *how* it is). Even though, according to James, the former is subservient ("simpler" and "dumb") to the latter, it is nevertheless a necessary prerequisite for any knowledge-about: an object of which we do not even know that it exists can never be mentally analyzed ("operate upon it with our thought") in such a way that we may gain an abstract-rational knowledge-about it. According to James the feeling-thinking dichotomy ought to be incorporated in these theoretical analyses: "through feelings we become acquainted with things, but only by our thoughts do we know about them". In other words, it is not by an act of affective experience but only by cognitive processing of stimuli that we are able to come to abstract, conceptual knowledge. In this sense, cognition is superior to affect. However, when Pratt (1920, 400-401) takes James' thinking as one of the fundamentals of his own psychology of religion, he turns things upside-down. According to Pratt, it is the mystical experience that generates an immediate experiential (and as such not only affect-laden but also more 'real') 'knowledge by acquaintance', and not a limited rational-conceptual 'knowledge-about': "Conceptual, representative knowledge is always pointing you elsewhere, it is always saying Reality is not in me. Hence, think the mystics, it can never give complete satisfaction. It is only the beginning of one's search and can help one only a little way toward the Truth. Only in an immediate experience which stands for itself alone, can one find true reality; and most certainly of all, there alone can one find the ultimate Reality which is God". So while for James the conceptual-rational way of knowing is the superior one, for Pratt it is only the affective, experiential 'knowledge by acquaintance' that leads to true understanding of reality.

Modern research of cognitive foundations and correlates of religious attitudes has, however, been seriously frustrated by the differentiations made by such authors as James, Allport, Pratt, Newman, Kierkegaard, Godin, Batson, Fowler, Simon, and doubtlessly many others (Pratt, for example, not only points at the mystics but also quotes Plotinus; Vroom, 1989, 39 refers to Pascal's 'knowledge of the heart' versus 'knowledge of reason'; Ammerman, 1987, 217 refers to a Baconian versus a Kantian thinking). The problem is that, whenever cognitive psychology is defined as the study of "all the

processes by which the sensory input is transformed, reduced, elaborated, stored, recovered, and used" (Neisser, 1967, 4), this psychology necessarily focusses upon a rational 'knowledge-about' more than upon an experiential 'knowledge by acquaintance', and that it deals to a greater extent with a logic of rational certainty (cf. Attneave's, 1959 definition of information in terms of "reduction of uncertainty") than it does with a logic of conviction. If so, however, one may wonder whether such a cognitive psychology is of relevance for the psychology of religion. Kreitler & Kreitler (1976, 37-39) argue that "the core concepts of information theory, namely the number of alternatives, their respective probabilities, and their eventual reduction to bits of information, have far less psychological relevance than their actual meanings". In their view, it is absurd to treat the number of 'bits' of stimulus-information as equivalent to the psychological meaningfulness of the stimulus: "at best, information and meaning - when stretched to their extremes - intersect to a marginal degree or bear tangential relations to each other. Cognition, however, is involved mainly with meaning and only minimally with information". Neisser (1967, 7) too states that cognitive theories based on 'bit-rates' are not viable: "I do not believe (.....) that this approach was or is a fruitful one. Attempts to quantify psychological processes in information terms have usually led (.....) to the conclusion that the 'bit-rate' is not a relevant variable after all". It seems to us that these criticisms of information-theoretical cognitive psychology are especially relevant for a cognitive analysis of subjective religion. As argued previously, religion is far less concerned with a rationality-based objective reduction of uncertainty than it is concerned with a conviction-based subjective giving of meaning to reality.

These considerations may help to explain why our study (chapter 9) - just like Batson & Raynor Prince's (1983) research - failed in its attempt to prove the existence of clear relationships between cognitive personality characteristics and religious attitudes. In chapters 3 and 9 we criticized Batson & Raynor Prince's research on theoretical and methodological grounds. First of all, we argued that their correlational design does not allow for the kind of conclusions they reached. Secondly, we questioned their cognitive point of view, which is based on Schroder, Driver & Streufert's (1967) theory of integrative complexity. Our critique of Batson & Raynor Prince's use of the Schroder et al. model is two-fold: 1) whenever one focusses upon the integration of the cognitive system one is not able to find out whether the integrated cognitive dimensions have in the past been differentiated at all, 2) measurement of cognitive complexity by means of the Paragraph Completion Test runs the risk of contamination of structural and content criteria (Greif & Seiler, 1973; Seiler, 1973). In our view, this last critique is the most important one because, as argued previously, a contamination of structural (psychological) and content (theological) characteristics occurred in Batson's theory of religious attitudes too.

Nevertheless, the ideas behind Batson & Raynor Prince's hypotheses seemed to deserve a further test. In chapter 9 we more or less performed a replication of their study but we reinterpreted and reoperationalized both variables. As far as religious attitudes are concerned, we did not start from the

original means-end-quest model but from our reinterpretation and reoperationalisation thereof. As far as cognitive complexity is concerned, we decided upon an operationalisation in terms of cognitive differentiation (based on Kelly's, 1955 Personal Construct Theory as interpreted by Bieri, 1955). However, we too failed to prove that variants of religious attitudes correlate with - not to mention that they would be caused by - variations in cognitive complexity. It seems to us that this failure can only be explained by the emphasis in modern cognitive psychology (of which not only the theories of integrative complexity are a part, but also the theories of cognitive differentiation) on a rational logic as the foundation of human thinking, while a convictional logic seems to lie at the heart of religious thinking. This does not necessarily imply that 'subjective' religion cannot be studied from a cognitive point of view; it only means that the currently prevalent interpretations of cognition cannot be applied to the psychology of religion unmodified.

The cognitive study of religion deserves further attention; not only because there remains a lot of confusion in this respect, but also because it is an issue of great importance. Obviously, cognitive psychology must not necessarily start from a rational, information-theoretical point of view but can as well - following Kreidler & Kreidler (1976) - be taken as the psychology of human meaning-giving. If so, such a cognitive psychology seems to be extremely relevant for the psychology of religion. This is what Allport must have known intuitively ('by conviction' !) at the end of his life. According to him, cognitive psychology had a lot to offer to the psychology of religion, but he was also convinced that cognitive interpretations in terms of rationality can never totally explain subjective religion: "religion always involves more than a man's cognitive processes; nevertheless, being a response of the total self, rational thought is not excluded" (Allport, 1961, 302). Batson gave a theoretical foundation to this intuition, but his theorizing needs further refinement - as we hope to have shown.

Nevertheless, his attempt to specify variants of religious attitudes from a cognitive point of view is proof of his - and our - basic conviction that the psychology of religion can only be viable when its practitioners realize that our discipline is *part of psychology*, which means that we must build upon psychological models in our theorizing and research. It is in this sense that we agree with Van der Lans' (1986a, 77) paradigmatic statement that the psychology of religion "should take more distance from concrete, cultural-historical phenomena of religiosity and should define its object more in terms of general psychological structures and functions". Analyses of religious attitudes in cognitive terms may contribute to the foundation of the psychology of religion *as a psychological discipline*. It is only on such foundations that models can be built that permit a correct identification of the psychologically relevant aspects of religious attitudes. And it seems to us that this is what, in the end, the psychology of religion is about: the study of faith out of generally accepted psychological theories.

Franciscus Cornelis Hubertus Derks werd op 24 augustus 1951 geboren te Tegelen. Hij behaalde het HBS-A diploma aan het St. Thomascollege te Venlo en studeerde cultuur- en godsdienstpsychologie aan de Katholieke Universiteit te Nijmegen.

Na een korte carrière als wetenschappelijk medewerker aan het Hoogveld Instituut te Nijmegen werd hij in 1979 medewerker aan de vakgroep cultuur- en godsdienstpsychologie van de Katholieke Universiteit te Nijmegen voor onderzoek en onderwijs op het gebied van de zogenaamde 'Nieuwe Religieuze Bewegingen'. In deze periode verzorgde hij tevens de rapportage van een UNESCO-konferentie over de integratie van Oosters gedachtengoed in onze samenleving en voerde hij in opdracht van de Radboudstichting een onderzoek uit over het functioneren van het Nederlandse studentenpastoraat. Van 1981 tot 1983 was hij aan dezelfde vakgroep verbonden als NWO-medewerker voor een onderzoek naar de geestelijke gezondheid van ex-sekteleden.

In 1983-1984 was hij gedurende enige tijd studiesekretaris van het Katholiek Studiecentrum voor Geestelijke Volksgezondheid (KSGV). Van 1984 tot 1987 was hij - opnieuw als NWO-medewerker - weer verbonden aan de vakgroep cultuur- en godsdienstpsychologie van de Katholieke Universiteit te Nijmegen voor het onderzoek naar religieuze attitudentheorieën waarvan het voorliggende proefschrift het resultaat is. Na afsluiting van dit projekt trad hij in dienst van de Universiteit voor Theologie en Pastoraat te Heerlen als medewerker aan het onderzoeksprojekt 'Bedevaart als Ritueel'.

Sedert 1 januari 1990 is hij als onderzoeker verbonden aan de Dr. Henri van der Hoeven kliniek te Utrecht.

Hij is redactielid van het tijdschrift *Religieuze Bewegingen in Nederland* en bestuurslid/penningmeester van het Katholiek Studiecentrum voor Geestelijke Volksgezondheid.

